

al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar

Sharh al-Magāsid



الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني اوله جدا
لن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ بسمرقند له عاينه شرح جامع اورد في شرحه مغلطة
الجزر الاصم وقد شرحها الفضلاء و عليه حاشية مولانا علي القاري
وعاينه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السبناني قال صاحب الشفايق
وهي لطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعليقة للمولى احمد بن موسى
الخيالي ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين

المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه

ذكره المجدي واختصره

الشيخ محمد بن محمد الايجي

سماه مقاصد

المقاصد

(من اسامي الكتب)



✽ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ✽

✽ بسم الله الرحمن الرحيم ✽

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ وبه اعتضاده ✽ ومن عنده ابتداء كل شئ والبه معاده ✽
تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده ✽ وتجلي في الآفاق والانفس شواهد
تقد يسه وتحميده ✽ ما تسقط في الاكوان من ورقة الانعلاها حكمته الباهرة ✽ ولا توجد في
الامكان من طبقة الانشملها قدرته القاهرة ✽ تنفس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية ✽ ونزله
عن الزوال والغناء صفاته الازلية والابدية ✽ سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية ✽
ونطقت بشكر نواله شغاه الانوار القدسية ✽ ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد
الدينية ✽ وخولتنا من عوارف المعارف البينية ✽ وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد ✽
ودلتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ✽ ونصلي على نبيك محمد المبعوث باكرم الخلائق ✽
المبعوث رحمة للخلائق ✽ ارسلته حين درست اعلام الهدى ✽ وظهرت اعلام الردي ✽
وانطمس منهج الحق وعفا ✽ واشرفت مصابيح الصديق على الانطفا ✽ فاعلى من الدين
معالمه ✽ ومن اليقين مراسمه ✽ وبين من البرهان سبيله ✽ ومن الايمان دليله ✽ واقام للحق حجة
وانار للشعخ محجته ✽ حتى انشرح الصدور بنور البينات ✽ واتراح عن القلوب صدأ الشبهات ✽
واشرق وجه الايام ✽ وانسق امر الاسلام واعتمهم الانام ✽ باوثق عصام ماله من انفصام ✽
وعلى آله واصحابه خلفاء الدين ✽ وحلفاء البقين ✽ مصابيح الائم ومفاتيح الكرم ✽ وكنوز العلم
ورموز الحكم ✽ رؤساء حظائر القدس ✽ وعظماء بقاع الانس ✽ قد سعدوا ذرى الحقايق باقدام
الافكار ✽ ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار ✽ وقارعوا على الدين فكشفوا عنه الفوارع والكروب ✽
وسارعوا الى البقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب ✽ فابتسم نغرا الاسلام وانتظم امر المسلمين ✽
وانضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين ✽ (وبعد) فقد كنت في ابان الامر ✽ وعنفوان
العمر ✽ اذ العيش غرض والشباب بمانه ✽ وغصن الحداثة على نغمة ✽ وبدور الامال طالعة مسفرة ✽
ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة ✽ ورباع الفضل معمورة الاكاف والعرصات ✽ ورياض

العلم بمطوارة الاكام والزهرات * اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها * واسرح الكتب
من الغنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يرد على - حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها *
ويتردد الى ايكاس الناس روما اشوارد عوائدها * علما منهم باننا بذلتا قوانا لا كذاب الدقائق *
وقتلنا هاتين طالب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام * ومذاهب
قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تنسج * طابا الطلب اديه * لكونه
ارتقى العلوم بنياتا * واصدقها تبيانا * واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا *
واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والتمسوا
مصباحا على قبابه * ومفتاحا الى فتح بابه * فافتحصت امة من ظلم الدهر ونبوة من انبأ النوايب *
وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب * واخذت في تصنيف مختصر
موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن بسط موجزه *
وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين مضموله * مع تحقيق المقاصد وفق ما يرناد * وتدقيق
للمعاقد فوق ما يعتاد * ونحرر للمسائل بحسب ما يرد ولا يزداد * وتقرر للدلائل بحيث لا يضاد
ولا يصاد * باغظ تنفتح لها الاذان وتشرح الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال
وصخور * وممان تهطل بها وجوه الاوراق وتبسم ثغور السطور * وتتلا خلال الكلام كأنها
نور على نور * باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المناخرين بهامن المتكلمين * وقد بالغ في
الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السعديين التي هي المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى *
في اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا
من الكتاب * ونبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * ونداوته ابدى اولى الابواب *
واحاط به طلبه كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعشاشوه ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة
كل رائد * وطفقوا يمدحون ويفتحون * وزناد الازدياد يفتقدون * وانا اصرف جهدي والمراد
يتصرف * والمقصود يتفاسد عن الحصول وينصرف * والايام تحول وتبجز * وتعد ولا تنجز * والدهر
يشكى وينكى * والعقل يضحك ويكي * المحب من تقاصر همم الرجال وفسادها * وتراجع سوق
الفضائل وكسادها * وتضعضع بزيان الحق وتداعى اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادى
طغيانه * وتطول ايام كلها غضب وعنب * وعلى الالباب عول والى * تجمع بين الجفون
والسهاد * وتفرق بين العيون والرقاد * لاني القول امكان وللخصيل تايد * ولاني قوس الرماء
منزع واسهم النضال تسديد * وهلم جرا الى ان رماني زمانى * وبلاني من الحوادث بمابلاني *
وحالت الاحوال دون الامان بل الاماني * واصبح شانى * ان يفيض غروب شانى * تنابى الاوطان
والاوطار * وزامت بي الاقطار والاسفار * قاسى احوالا تشبب النواصي * واهوالات يذيب الرواسي *
اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتفاض مددها * وانتفاض مددها * ما تكاد الانفاس له تنقطع *
والجبال تصدع * وقد ملكتها وحشة المضايح * وخبرة المزايح * ووقفت على ثنية الوداع * لا طول
ولا يفاع * ولا رسوم ولا رباع * كلما نوبت نشر ما طويت * وتصديت لتمامه او تميت * عرض
من الموانع والفواطع وحدث من النوايب والشوائب ما يحول اسرها بين المرء وقلبه *
وتصدأه مرآة فكره وعقله * ويحول بادونها ريق خاطره وناظره * ويذهب رونق باطنه
وظاهره * الى ان تداركني نعمة من ربي * وتماسك بي عودة من فهمي واني * فاقبلت على
تمام اسكباب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مدقونا من جواهر
لفوائد * وبجرام مضمونا بنفائس الفرائد * في اطائف طالما كانت مخزونة * وعن الاضاعة
مصونة * مع تنقيح الكلام وتوضيح اللرام * بتقريبات ترناح لها نفوس المحصلين * وبتراج

بالانوار
نحو

الاکوان آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحديث اواع قد كبرياءه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كل صفته واسمائه واسمى على من ارسله بانتر الساطع ايضا بالمنهج وافصاحا عن البينات وابتداه بالامر الصادع افان الحج وازالة للشبهات صاحب الملة الفاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رساله وانبية وعلى الميزة الظاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه واسلم تسليما معاشرا الاذكار من اخواني في الدين واعواني على بل البقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا وفق الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم المية تصلوا الى ظل ظليل ولا تلبسوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وهما لنا الى اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غرما لقحة العقول ومختصة الافهام واملى هايكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من غرفها احسن مستقر ومقام نرفعا لانه الجد في نيل ما ازل التحديق في التوحيد وناقضا عجايزة الرد عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص حق ما بعلمها الا العالمون وناصبا رايات ايات صدق لا يجحد بها الا القوم الظلمون املكم اذا حصلتم من محصل كلامي على ارامع الاسرار وشرقت على بصارك من مطالع طالع الانوار لا تقفون عند تهارج الآراء صخيف شكوك تشرها اقوام ولا تقفون حين تصادم الاهواء مواقف اخذون والاهوام بل تراون من مقاصدكم اهلة الجحاح وادلة الفلاح يتنادون فيما بينكم ان اظنوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله تضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسي ونعم الوكيل متن

منها شبه المبطلين * وتضي انوارها في قلوب الطالبين * وتطلع نيرانها على ائمة الحامدين * لا يعقل بيناتها الا العالمون * ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون * يهترلها علماء البلاد * في كل ناد * ولا يفض منها الا كل هائم في واد * من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل الله فانه من هاد * واذا قرع سمك ما لم تسمع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة المتأملين * املك تطلع بوبض برق الهوى * وأق نور رباني * من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على بركان له جلي * اويان من آخرين واضح خفي * والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق * وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق (قال ورثته على سنة مقاصد) اقول اعلم ان الانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كاهي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيل السعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداية وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتلفة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تنبغي عن المسادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهى اوفى التصور فقط وهو الرياضى اولاتسنى اصلا وهو الطبيعى واكمل منها قسام وفروع كثيرة الان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والتعل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان الاعتبار من كمال القوة العملية مابه نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لمرسه وعلم من اين وفي اين والى اين فافتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهييات والسمعيةيات وقد جرت العادة بتصديرها بما تحت نجرى مجرى السوابق لها تسمى بالمبادئ فرتبنا الكتاب على سنة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيةيات هو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهو الخامس او بالمكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا مختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البينات وقد يقتضى الضبط والمناسبة اراد شئ من مباحث تأتى في الآخر كمسئلة الرؤية في الالهييات واعانة الممدوم في السمعيةيات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبة على ثلاثة فصول لان المبادئ منها ماراوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسمناها بالمقدمات وجعلناها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال ولزى على منكرى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا اوفى الالهييات خاصة يتوقف على ذلك واپس في العلوم الاسلامية ما هو البنى ببيان جعلها في فصلين (قال الكلام هو اعلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيا عنها وهو انصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره

وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة
يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية
تساويها صوتا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى
بشريف العلم فكان من مقدماته وانما **ك**كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع
من تدوين العلوم بعاملها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك
بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها
ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد زمانه وسماع
الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
مستغنيين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى
ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء و**ك**كثر الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر وانتفاع فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقتلوا على تمهيد اصولها وقوانينها
وتلخيص حججها وبراينها وتدوين المسائل باطنها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثر وخصوا العمليات باسم الفقه
والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام
لان مباحثه كانت مصدره بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة
كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر في غيره
ولانه لقوة ادله صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات
فظهروا العلم بانواعه الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى
العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع
ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا
هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس ماله وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقادات
وكذا اعتقاد المقلد فمن يسميه علما ودخل علم علماء الحق بذلك فانه **ك**لام وان لم يكن
وسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمرة هذا التدوين
والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطائفة البشرية مكسبا من النظر
في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط
ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والمعنى الاخير يشير
قول الموافق انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد
تحصيلها واكسابها بحيث يحصل الترتيب من التقليد الى التحقيق واثباتها على الغير بحيث يتمكن
من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبتلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه
مبالغة في نفي الاسباب واستناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النور والمنطق وغيرهما وعلى عكسه
علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حيثئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار
البنية بطريق جرى العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وانما يبقى الاقتدار
دائما ولاخفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام
فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ماله مدخل في الاقتدار
او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد اثبات هذه الحقيقة بخلاف سائر
العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم
على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك
خرج غير المنطوق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل اشعارا بالبيانية واو قال
يقدر به واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقائد بآراء الحجج على ما هو المذهب في حصول
النتيجة عقب النظر لم يحتاج الى شيء من ذلك (قال وموضوعه المعلوم ٢) اقول انفتت كلمة
العلوم على ان تميز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير
العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم
وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجالا بحيث اذا قصد تحصيل
تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم
لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق
انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحوثها عن احوالها المختصة واثبتوها لها
بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل
وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسها او جزأه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرق بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة
على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه
المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات
ما يفيد تصورها اجالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه
اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والافرسم
كما يقال هو علم يقدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لجهات اخر كالترتيب والغاية فانه
لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء آخر
مغايرة بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها لا بحسب الموضوع
وان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم
وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا للموضوع
الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان
موضوعهما شبيها واحدا بالذات مغايرا بالاعتبار او شبيين منشار كين في جنس او غيره فالعلمان
متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضوعهما وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد
موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شبيين من غير اعتبار اتحادهما
في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم مختلف

٢ من حيث يتعلق به اثباتها
متن

باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع وكذا تختلف باختلاف
المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما
ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة
المادة وهي مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به
كمال التميز لانا نقول حينئذ لا يضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جهة
ضرورة اشتماله على انواع جهة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد
محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج والفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما
وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولواريد هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد
والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او بيننا
وذلك هو الموضوع اذ لا يضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
وانما يبين بتحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير
بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة
والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم
على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء في ان المسائل
مادته و مرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
فان قلت اشترطت تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم
واختلافه اذ قلنا يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل
الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخليين تحت جنس هو الحكم لا يجعل علما
واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباسا حيث عن انواع الكلمة قلت اذا كان
البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصادقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها
في ذلك فالعلم واحد والافتداد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من
انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه
ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم او كان العلمان علما واحدا لو نظر
كل منهما في موضوعه من حيث هو موجودا متميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا
بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مبادئه
التصورية فواجه ذلك قلت ارادوا ان التصديقي بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب
جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم بثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادئ
التصورية والتصديقي بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها الاشياء
وانما لم يجعلوا التصديقي بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ
التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديقي
بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا
اذ قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
بعلم الحساب فكان التصديقي بالموضوعية اجالا من سوابق العلم وتحققا من لواحقه وينبغي
ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كافي الفقه

والاصول وقد لا يظهر الابتكاف كما في بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية
لموضوع بادلة مبينة على مقدمات وانما اطبقنا بآراء هذه المباحث مع انها في نظر صناعة
ابرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انعدام قواعد الصناعات الخمس
من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها
واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والترتيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو
ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود
بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اؤثر
على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة
في العقل ويرى مباحث المعلوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود
مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم
كروية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون
عرضا ذاتيا ولا اعم لا يستعمل على عموم كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل
في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى
عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ايس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم
من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج
يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا
للموضوع كساواة الزوايا لثلاث لقائمتين للثلاث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه
كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا في حد ذاتها انها قد يوجدان
معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج لمضروب الفرد في الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية)
اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية
لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العملية بل لا معنى للمسئلة الا ما يسأل
عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لبيان لميته وهو من هذه الحبيثة
كسبي لبديهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينية
تفتقر الى تنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل
ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينية (قال وغايتها ٢) ما يتأدى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى
من هذه الحبيثة غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضه ان كان مما يشوقه الكل طبعيا يسمى
منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولا يكون نظره عبثا او ضللا
ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام
الشرعية متيقنا محكما لا يزلله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة
على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة
النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين
ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغاياته اشرف الغايات مع الاشارة
الى شدة الاحتياج اليه وابتداء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقه براهينه اكونها بقبليات
يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وماتل

٣ تحاشية الايمان بالايقان ومنفعته
النور بنظام المعاش ونجاة المعاد من

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو ويبرز عن الآلهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ما علم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد وزول الملك من السماء وكون العالم محفوظا بالعدم والقضاء الى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لاما هو الحق ولو ادعاء لشاركه الفلسفة ككلام المخالف من

عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبشرين والتوريط في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكرر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل وبأخذ في التلقى من النبي عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الآلهى من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الآلهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجودا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفاسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منسوبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول الفاصرة على ما هو قانون الفلسفة لان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسوبة الى الاسلام بالتحقيق والامصادق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ايس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعى حقية مقالته ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعد معناه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الآلهى لا شترهما في ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب اننا لانسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا وبحسب المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود توضيحا للمقصود ونتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهبولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لاننا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهبولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد ما ذكرتم

٢ قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مبادى وواحي ولو سلم فتنى الذهني رأى البعض من

لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيًا كان او خارجيًا واجبا او ممكنا جوهر او عرضا الى غير ذلك فباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يمتدح والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحت عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع و احوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته و احوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنهما من قبيل المسائل كالبحت عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا يبحث عنهما في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لامن حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية للكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علّة اليقين والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابداد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصده تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى والرياضى بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادئ العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فبإدائه لا تكون الاينة بنفسها قلنا ما بين فيه مبادئ العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا لا يطابق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادئ العلم قد تكون بيينة بنفسها فلا تبين في علم اصلا وقد تكون غير بيينة فتبين في علم اعلى بجلالة محله عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادئ الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى ادنوشانه عن ان يبين في ذلك العلم كاشتغاع الجزء الذى لا يتجزأ فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادئ الالهى

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده
او مع ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك وله هذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة او عن احوال الواجب و احوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المتدانية من التحقيق والافهوم من فضول الكلام فان قيل مبادئه يجب ان تكون بيينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعى قلنا قد تبين مبادئ العلم فيه او في علم ادنى لاعلى وجه الدور ومبادئ الشرعى في غير الشرعى كالاصول في العربية .

لأبواب الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدّمات لا تتوقف صحتها على ما لا يلزم الدور
وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسألة تتوقف
عليه فلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار مسألة باعتبار كثر مسائل الهندسة وككون الامر
لا وجوب فانه مسألة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعبروا
ولا تخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه
من مسائلها فانحن فيه اعنى البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد لا يكون من هذا
القبيل فتعين البيان في علم ادنى او اعلى فثبت هذا المبدأ بدائل قطعى من غير تخافة للقواعد
الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كاللهى الباسحث عن احوال الموجود
على الاطلاق وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ايس معنى البحث
عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها
في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضائها عن تأثر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض ٢)
اقول لما كان من المباحث الحكيمة ما لا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم
الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقابق وافادة لما عسى ان يستعان به
في التفصي عن المضايق والافلازاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات
والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال
كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان
كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهى
الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ
على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب
ثبوت شئ له لكن لاتزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب
الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث
آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والالكان هو احد العلوم
الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا
اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود
بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها الامر مبين وكان هذا مراد من قال موضوع
العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود والافهذه التفرقة
مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل لبس لها كثير معنى فان قبل هذا ابصح على رأى من يجعل الوجود
نفس المساهية وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتى يكون مختصا
قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية مجموعها الوجود
في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض الثانى لاعلم شرعى
فوقه بين فيه موضوعه فلا بد من بيسان فيه وفيه نظرا ما اولا فلانه لبس من شرط عرض
الذاتى ان لا يكون معلوما للغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو
الاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة
والانحناء للخط الى غير ذلك وامانا فلانه يلزم ان لا يكون بيسان وجود شئ من الممكنات مسألة
في شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى وامانا فلان قولهم
موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون اغوا

ان اثبات الصانع من اعلى مطالب
الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل
فيما فوقه حتى ينتهى الى ما موضوعه
بين الوجود كالموجود من حيث هو
متن

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعاً
فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومته لان معناه التصديق بانية الموضوع
وهلية البسطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامساً فلان تصاعد العلوم
انما هو بتصاعد الموضوعات فلامنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي
ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهى اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعى او مباديه لا يلزم ان يكون علماً شرعياً
بل يكفي كونه تعينياً وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع
الصناعة وان كان من امراض الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورة على بيان هلية المركبة
بل يكون مسلماً في نظرها لكونه ينال او ميبنا في صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك
لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام
الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائداً الى الهلية المركبة تلامع مثلاً يبين في
الالهى ان بعض الموجود جسم فبين وجود الجسم وفي الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيبين
وجود الكرة وعلى هذا القياس ور بما يتنبه الغطن من هذا الكلام لتكنة قاذية في بعض ما سبق
(قال الفصل الثانى فى العلم) ذهب الامام الرازى الى ان تصور العلم بديهى لوجهين الاول
انه معلوم بمنع اكتسابه اما المعلوماتية فيحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون
بغيره معلوماً ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجزئاً ولا غير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم
بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطا اثنان ان العلم كل واحد بوجوده بديهى
اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبق لمطلق العلم لتركيبه منه ومن الخصوصية
و السابق على ابد بديهى بديهى بل اولى بالبداية فطلق العلم بديهى وهو المطا واجب
عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور
العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور الوجود لزم الدور
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المفيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى
فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبرة المواقف ان الذى نحاول ان نعلمه بغير
العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والا حسن ما فى شرح المختصر
ان الذى يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف
تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعنى علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير اذ لامنى ان توقف
الشئ على حصوله واما الثانى فلان البديهى لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلاً عن بدايته كما ان كل احد يعلم ان له نفساً ولا يعلم
حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا الوصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعانى النفسية فحصوله
فى النفس علم به ونصوره فاذا كان حصول العلم لوجوده بديهياً كان تصور العلم به بديهياً ويلزم منه
ان يكون تصور مطلق العلم بديهياً وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكسب به تصور
العلم متوقفاً على حصول مطلق العلم كان متوقفاً على تصور الوجود وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعانى
النفسية فى النفس قد يكون باعنائها وهو المراد بالوجود والتأصل وذلك انصاف بها لا تصور لها
وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصور لها لا انصاف
بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان
بحصول مفهومه فى نفسه من غير انصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لا يكون

٩ وفيه مباحث المبحث الاول قيل
تصوره ضرورى لانه حاصل وغيره
انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور
ولان علم كل واحد بوجوده بديهى
وهو مسبق بمطلق العلم فهو اولى
بالبداية وزد بالفرق بين تصور العلم
وحصوله فتصور العلم بتصور غيره
وتصور الغير بحصوله فلا دور
والبديهى حصول العلم بوجوده
وهذا لا يستدعى تصور العلم فضلاً
عن بدايته فان قيل الحصول
فى النفس هو العلم قلنا لا مطلقاً
بل بوجود غير متأصل ومصدق
الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف
بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان
ولا يتصف به فان قيل حصول العلم
بأنفسه يستلزم امكان العلم بانه عالم به
ويغضى الى العلم بالمقيد قبل العلم
بالمطلق وايضا علم بانه عالم بوجوده
بديهى لا يقتصر الى نظراً صلاً وفيه
المطلوب قلنا اوسلم فاللازم التصور
بوجه ما متين

تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم ببناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهى وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنه ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبدايته لا تستدعي بداية تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفه على نظرا اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لافي الحكم ولا في طريقه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شطرا وذلك لحصوله لمن لا يتأني منه النظر والاكتساب كالبه والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغير مسلم اوفى الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم كثر تعريفات العلم مدخوله ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتقاد الشيء على ماهو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفي ربما عسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدرجات الحسية فكيف في الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في غيره عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الاعتقاد المقلد ويثير عنه بان الاعتقاد قديق مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انقضاء المتعلق لانه كشف وانحلال في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بشكك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصرة شبيه بادراك البصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمسئلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها وماهاياتها على ماهى عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتياز وتفهم حقيقته وان ذلك ليس بعبء وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخلله (قال ولا نزاع في اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجي في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما ورد عليه وبهضهم نظرا الى ان العلم صفة لعالم والحصول صفة للصورة فمدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

٧ قبل الخفائه والمحققون اوضحوه
من

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى ولا حد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق البقي فيفسر بصفة تجلي بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلي في غير البقي او بصفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقبض والعاديات انما تحتمل النقبض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاد

الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فنصور فاذا بقي بحيث او اراد استرجاعه
بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان
حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم
والمطابقة والاثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيى بيان ذلك ومنها ما يشمل تصور
المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها ما يدكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به
المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل
اذ لا تجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح وانحلال للعقدة
(٢) صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به
تميزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس
لان تميزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتميز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق
فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم
من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكره
في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تفلح بطرد التعريف اى جريانه في جميع افراد
المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النجاة ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض
ان يراد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب
التمييز بحسب الاحتمال النقيض وليس بشئ والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان
اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن
فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك
تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا
بل قد انقلب ذهبنا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين او بان
يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذى به يصير
ذهبا على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد
بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لاحقيقة ولا حكما اما في التصور فعدم
النقيض اولاه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا سند جزمه
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مسند الى موجب
هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه
من الممكنات التى يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعاً
مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه
حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومالا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد
الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل
 النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات
 (قال المبحث الثاني ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واسمعه بعضهم
 لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون
 التصديق بالحقيقة وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدوا الى التقسيم الى التصور
 الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود
 لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم
 وفي التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور
 المتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر
 فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتب بان هذا هو المراد
 بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
 اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح
 كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك
 المقارن للحكم والادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون
 التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم نارة من قبيل
 الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور
 على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور
 حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث
 والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من
 العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا
 وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء
 التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه
 كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها
 انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية
 هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم
 من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققة في الواقع (قوله والضرورة قاضية ٧) يعني
 ان كلام التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد في انفسنا احتياج
 بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم
 واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد
 الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى في نفسه عن النظر ضروريا وان كان
 طرفا بالسكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يشوق بعد تصور
 الطرفين على نظر وكسب وعبرة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري
 بالضرورة بما يوهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر الفاضل ابو بكر
 العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجدر الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان
 الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم
 الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شي من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا
 لا تنفك شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٩ العلم ان كان حكما اي ادعانا وقبولا
 للنسبة فتصديق والا فتصور
 واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الاضافة
 متن

٧ بانقسام كل منهما الى النظري المفترق
 الى النظر والضروري المستغنى عنه
 وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس
 المخلوق لزوما لا يجدر الى الانفكاك عنه
 سبيلا اي لا يقدر على الانفكاك عنه
 اصلا فلا يزول الضروري بطريان
 ضده او عدم حصوله لفقد شرط
 ولزوم النظري بعد الحصول من غير
 اقتدار على الانفكاك حيث لا وجود
 الاقذار قبل ذلك متن

والنجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقدر على الانفكاك لما ذكرتم من الصور ليس بقدره المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارة مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا لا يوجد فلان سبيلا الى كذا ولا يوجد انه يقدر عليه ولا يقدر والحاصل ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المزنش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان فييد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث ومصرح في عبارة القاضي ليجز العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل رد على طرد العبارة من العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضرورى اني القدرة دائما وفي النظرى انما تنفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل بان لا ينسب وعلى الانفكاك بان لا ينسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي اني الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور يتنافى للزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت وامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيره لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما بوجبه لما سيجي من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالمعلم بما يحدث حينئذ من اللذة والام والوقال ما يفيد النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادى لكان اظهر والكسبي يقابل الضرورى وبادف النظرى فبين يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير وما فبين يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتلا على النظر فالكسبي اعم من النظرى ولا تلازم بينهما مادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل مباشرة الاسباب اختارا كصرف العقل والحس والضرورى لما يقابله وبخص الكسبي انظرى باسم الاستدلال (قل واختار الامام ٢) اقول اختار الامام الرازى ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب يمنع من جهة المكسب اعنى المط والكاسب اعنى طريق الاكتساب اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه بمجهول من وجه فيطلب وثانيهما النقص باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطالب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله او من وجهه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق بما تصديق كالتقصية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمنع طاب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب باننا نختار انه معلوم من وجه ولا تمنع امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجهه واعتباراته بحيث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيا به الحيرة والادراكات فتطلبه بحقيقته او بعوارضه المبينة عن جميع ماعداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المط لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الالهام اعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطالب تصوره

٢ ان ما يحصل من التصورات ضرورى لامتناع الاكتساب اما من جهة المط او من جهة المعلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول تصوراته وورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف في التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ماعداه تفصيلا وورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكاسب تصور مجموعها واثار الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود واشدة اتصال الاعتبارين قديتهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصوراتها وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شيء من اجزائها لو لم يكن مجرد تمييزها عما عداها تعريفها لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكون تصوره بوجه وتصور ماعداه اجالا

حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف
ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلا
من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام الامام بما اعترف به من ان المعلوم
اجلا لا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه
والآخر ايسر بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكره في نقد
تنزيل الادكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم من جهة بعض عوارضها واما
الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها الامتناع كون الشيء اجلي واسبق
معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا
عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرد به بالذكر اراد بالداخل والخارج
المحص من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذا كانت الاجزاء باسرها
معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفة اي سبب المعرفة الماهية وهو صلا الى تصورهما فالجزء
المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا
عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريف الجزء المركب منه ومن غيره فيعود
المحذور او ان تعريف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه
بها بمعنى ثبوتها ونفيه عن جمع ما عداها وهذا تصديق يترقف على تصور الماهية وهو
دو وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة الموقف
هنا تباح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطال والخارج وسبب له
لان الذي سيطلب هو التعريف بالخارج لا الخارج وكأه على حذف الباء اي عرف بالخارج
او عرف الامر الذي شأنه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه
ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على
ان معرف الماهية معرفة اكل جزء منها راظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو
تقرير المطالب العالي ثم لا يخفى ان القدر في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم
لما جوزوا التعريف بجميع اجزاء والبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الانكالات
الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف
بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا
واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حذا وقد يتعلق به تصور واحد بان يلاحظ
المجموع من حيث المجموع فيكون مكسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحذور اجمال وفي الحد
تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل
اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا
من غير اثر للظن والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معر فابل تكون مطلوبة وينقل الكلام
الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات فلا يجوز
ان تكون الاجزاء معلومة منشرة في سائر المعلومات فيقتصر الى النظر لاستحضارها بمجموعة مترتبة بحيث
تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى ذا
ففس وقال في المواقف قد حذا في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق
ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثمة حصول مجموع بوجوب
حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
لامر ايترب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر بوجوب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع عني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذب الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شبيها فشبها و ام يزد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منهما مقدم ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فباننا لانسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها بمجموعة مترتبة متميزة عما عداها و يكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها بمجموعة متميزة عن الاغيار ويجوز ان تنفي الاجزاء بمجوهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعروف نفس المعروف بالذات و يعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزاءها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجي و بما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة الشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة واعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب و ليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فباننا لانسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وانما يتقدم العلم بالملزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداها اجالا كما في اختصاص الجسم بهذا الخبز وان كان مبنيا على امتناع كونه في خبزين واشتغال خبز بتخميرين والى هذا التسليم ننظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها مقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المفيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلية فيه فتتركب الشيء منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعها واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجمع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار ان تأليف الاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكاشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجمع الاجزاء المادية اذ يحصلها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يتبر في الحد التام الاجزاء
لمادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم امر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس
الركب لانها علل وهو معلول لهما ومن المعلوم بالبدية ان يحصل الاثنين بتحصيل واحد
وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا الاثنين بنفسه بل يكون محصلا له
بجميع اجزائه المادية والصورية (قال المبحث الثالث) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي
الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادئ الكلام ايعلم ان ما يجعل منتهى
مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها وام يشغلوا بضبط التصورات الضرورية
وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصر والتصديقات الضرورية في ست
البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون
تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافي في حكم العقل او لا
فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه على الحكم او الى القضية او اليها مما جئنا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
والثاني لا يتخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله
بسهولة فهي الحدسيات والافقيست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان
حصوله بالاخبار فالمتواترات والافالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا
يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قوائم الاشياء
المساوية لشيء واحد منساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطر بامعاقد
المضادة كما في بعض الجهال اولان الله لا يخلق على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة
والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم باننا خوفا وغضا ومنها ما يجده بنفوسنا
لابالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جرئية لانه لا يفيد الا ان هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فتحكم عقلي حصل بمونة الاحساس بجزئيات ذلك
الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فمعضايات يحكم بها العقل بواسطة لا يرب عنه
عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمنساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام
تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي الناتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك
كالحكم بان السموم نيام سهل للصفرء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بامر يمكن مستند الى المشاهدة كثرة يتبع تواطؤهم على الكذب فينضم
الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اُخبر به
هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحس قوي من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بمشاهدة الفرائن كالحكم بان نور التمر مستفاد من الشمس لمنزى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس
وينقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيجودس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي
كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات علوم السببية غير

العلوم الضرورية تقتصر في ست
بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور
الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات
يحكم بها بواسطة حس ظاهر
وتسمى الحسيات او باطن وتسمى
الوجدانيات وفطريات يحكم بها
بواسطة لا يرب عن الذهن وتسمى
قضايا قياساتها معها او مجربات يحكم بها
بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر جماعة يتبع
تواطؤهم على الكذب وحدسيات
يحكم بها بواسطة حدس النفس
وتعرفه من

اشتموا لها لكل اولان ضرورية
ما سواهما باليقينية المجربات
والحسنيات لا تخلو عن نظر
الا ان المحققين منهم لم يجعلوه
من المضريات بل بواسطة النزاع
الظني فان قيل كيف ينزع في المتواتر
وهو نوع من الحسي قلنا الكلام
في مضمون الاخبار المسموعة كوجود
مكة مثلا فنقول الرواة انه عليه الصلوة
والسلام قال ابنة علي المدعي
مسموع والعلم بان هذا حديث النبي
صلى الله عليه وسلم حاصل بالمتواتر
ضرورية او غير ضرورة وبان البينة
انما تكون على المدعي حاصل بخبر
الصادق استدلالا من

٣ ففهم من قدح في الحسنيات بان
الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه
لا ينافي الجزم المطابق فيم لا غلط فيه
متن

معلوم الماهية وفي الحسنيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر
واذا كان من المعلوم الكسبية واستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تبحر
في البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الصرويات هي الوجدانيات وانها قليلة البقع
في المعلوم لكونها غير مشتركة والحسنيات والبديهيات وتبها صاحب المواقف الا انه ذكر
في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والرهيمات في المحسوسات كالحكم بان كل
جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الوسط لما كان زمانيا لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما
والحسنيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس الكن مع انكر
وكذا الحسنيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحسنيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لا يشمل كل منهما على ملاحظة قياس خفي وكذا
القضية التي قياساتها معها وانزع بعضهم في كون المجربات والحسنيات من قبيل اليقينية فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحسنيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين
بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة اعدام
افتقارها الى الاكساب الفكري وبهذا يشتر كلام الامام حجة لا سلام حيث قال العلم
الحاصل بالمتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن واثبت ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس
بعدم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم
لا يجتمعهم على الكذب جامع الثانية فهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر
الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع افظى
مبنى على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين
اليه فان قبل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع
كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو
معتقول البينة بتكرار السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم
بمضمون ذلك الخبر اكسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة
على المدعي واليمين على من انكر فاعلم بان هذا صوت الخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم
بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من
ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه
حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمناه ان الخبر بكونه
كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المكرر ٣) قد ثبت
اتفاق اهل الحق على ان الحسنيات والبديهيات مبادئ اول لم يقوم حجة على العبر وانكر ذلك
جماعة ففهم من قدح في الحسنيات وحصر المبادئ الاول في البديهيات ومنهم من عكس
ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطرب الامام فيها بكثير الامثلة ونسب
القول بعدم كون الحسنيات من اليقينية الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية
مبنية عليها والمبادئ اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادئ المجربات
والمتواترات والحسنيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاواني يكتسبها الصبيان باستعمال يحصل
اعقولهم من الاحساس الجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم

العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي وحي حصلت
وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها تكون
يقينية وابها تكون غير يقينية صفاة المرايا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة
سوف طبعا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لاحكم الحس لانه ليس من شئ انما ليلف الحكمي
بالادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس والعقل
بواسطة بل لما رتب عاينه من المتصور حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف
بكونه يقينيا اذ غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنة حكم العقل وحيث يصدق بصير المعنى
ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات
لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبتها الى الاحكام لتصر بحكم بخلاف
ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد
من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس
ليس بحاكم اصلاً بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما ورده الامام
من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوياس والمحسوسات ببيان
التقصي عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل
من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل في الاسباب
وحصرها وانتقائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات
فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثير ما يكون
حكمه فيها غلطاً بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عاينه فاما يرى الصغير كبيراً
وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركاً الى غير ذلك كما رى العنب في الماء كالأجاصة
والجرة من بعيد كالكرز واقمر في الماء قرين والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز
الرحى الى محيطها عند ادارتها اونا واحداً مما ترجح من الكل يرى من في السفينة السفينة ساكنة
وهي متحركة والشط متحركاً وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي
الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذا العقل قاطع بانه
لا غلط هناك من غير افتقار الى نظروا ان كان ذلك بمعونة امور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قال
في الموقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لان
لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملاً اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات
محتملاً اي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقله وكونه محتملاً مرفوع
معطوف على ان لا يوثق لا بمجرد معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى
(قال ومنهم من قدح في البديهيات ٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات
بعد الاحساس بالجزئيات والانه لما يتنبه من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في ان فرع
القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازماً له نظراً الى ذاته ووجه القدح ان اجلي التصديقات
البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما
ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلي بخلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل
عليه واسداده اليه مثلاً يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه اوام يكن كذلك لكان
الجزء الاخر كائناً وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه
لو وجد فيه المكان الواحد اثنين فيكون احدهما كائناً وليس بكائن وعلى هذا القياس واما
عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم
اعني اكون والاكون وعلى تحقق معنى كون الشئ موضوعاً وكونه محملاً وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها انشئ اما
ان يكون واما ان لا يكون وهو يتوقف
على تصور الوجود والعدم وتحقيق
معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتهما
وفيها افكار دقيقة والجواب انها
لا يورث شكاً فان شئنا اعرضنا
وان شئنا نبهنا متن

التي نورد على الاسرير وهذه الامور الثلاثة انما تدبى بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لاحالة على حقيقة هذه القضية كونهما اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الادبها لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهية العقل جازمة بها وبحقيقتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث فدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعة بالنسبة الى من لا يمتدح بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا بذهنا عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة من الشبهان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لا بد من امكن سلب العدم المطلق ليحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطابق لكونه عدما مضافا وقسما له لكونه رفعه وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من اعدم من حيث كونه عدما مضافا وقسما له من حيث المفهوم وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعاً وكون الجزء السلبي مناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرهما فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجي بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفي اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل ان في المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما نقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بهينه يقار له الوجود وكذا لا امتناع في كون الشيء المطابق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيامه بما لم يكن موجودا على ما سيجي ان شاء الله تعالى هذا كما اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع وصوفا وهي وجودية لان نقيضها الالاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فتسلسل الموصوفيات ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالنسبة الى العقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجي من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فتقبض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة ما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا في انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث ذاعقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافة ومنها ان لا نسلم عدم الواسطة بين لوجود والعدم وسيجي بجوابه على انها لا تعقل بين السكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان الغائلين بها بلغوا في الكثرة حدا يقوم الحجة بقواهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند اخبار عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا اقل (قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اي في الحسابات واليد بهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انشاكون وهم

٩ جديفا وامثلهم اللاادرية القائلون
باني شاك وشاك في اني شاك وهم جرا
وتسكوا بشبهه الغريقين ليسورث
شكاوا الحق بعد بهم او بالنار لم يترفوا
فتعني ماتهم او ليحترقوا فتعني شعاعهم

جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بدئية او نظرية الاوليها مارضة ومعارضة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شئ بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفاسط او معناه علم الغلط والحكمة المبرهنة لان سوفاسم لاعم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم يتحللون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اوني سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللادرية فانهم اصرروا على التردد والشك في كل ما بلغت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما من شبه الغريبيين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق اتوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك واتهمه لا اثبات احرا ونفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانهم لا فائدة المجهول بالمعلوم وهم لا يمتثلون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسبات والبدئيات وفي الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل اغراضهم من كون الحسبات والبدئيات غير حاسلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضرورية مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسبات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العفليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لمنهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنهم وانطفاء لثائرة شعلتهم (قال الفصل الثالث

في النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقة لاخفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق بل لابد من مبادئ مناسبة له والمبادئ لا توصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندنا منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمبادئ من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديقي به بقينا او غير يقين فهنا حركتان يحصل باوليها المادة والثانية الصورة والمبادئ من حيث الوصول اليها تنتهي الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص من مادة الثانية وحقيقة النظر بمجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكميات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمتنع من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة المقولات لبؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للأخوذ وغاية يقصد حصرها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتياز واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته عن المبادئ الى المطالب او ترتيب المعلومات للنأدي الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الوصف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتل على التأليف والترتيب اذرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد زور خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع الاكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث البحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمبادئه وتمييزا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطالب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر بمجموع الحركتين لكن قد يكسب بعض الاجزاء والوازم فتفسر بالحركة الاولى او الثانية او ترتيب المعلومات للنأدي الى المجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو المقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد بفكر حركة النفس في المعاني فيخرج ما يكون لطلب علم او ظن كالكثير حديث النفس ويدخل ما يكون لطلب تصور او تصديق جازم او راجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها

او مظهرية للتأدي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو
معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فينبول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد
على ما صرح به في شرح الاشارات وحيث لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيراً
للنظر الصحيح والالزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظهرية
الكاذبة وان يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطابق النظر
ومقد ماته قد لا تكون معاومة ولا مظهرية بل مجهولة جهلاً مركباً ولا يتناولها التفسير فلا يكون
جامعاً وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل
واحداً كان او اكثر تصوراً كان او تصديقاً عما كان او ظناً او جهلاً مركباً فلا يفتقر الى شيء
من التكلمات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع
في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرة يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلاصة عن الصوارف والشواغل العائقة
عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلباً
لما بعده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية
الظهور حتى ان شئنا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخييل
على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم
البطن الاوسط في الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
في المحسوسات فقد يسمى تخيلاً فواقع في المواقف ان المراد به الحركات الخيلية ليس كما ينبغي
والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وكله احتراز
بالقصد عن الخدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال
امام الحرمين ان الفكر قد يكون اطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كما ذكر حديث النفس
فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الخدس مغن عنه واعتذاره بانه لم يجمله جزأً
من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحاً من جهة ان الفكر
في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلاً ولم يمهّد في التعريفات ان يقال الانسان البشري الذي
هو حيوان ناطق مثلاً على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيراً للنظر والفكر
الابتكاف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقاً وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوباً
فدفع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يلزم طلب الاخص اعني غير المطابق
ليلزم طلب الجهل وفي عبارة الفاضل ابي بكر علم او غلبة ظن واعتراض بانه لا يتناول ما يطلب به
اصل الظن واجاب الآمدي بان كلامنا من طاب العلم وطلب الظن وطلب غايته خاصة للنظر
ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة
وظاهر ان شئنا من التثنية ليس كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج
ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها البعض اقسامه
ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلاً لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف
وتقع كلمة اولى اقسام المحدود لا لابهام والترديد لئلا ينافي للتحديد فاجاب بان الظن هو المبرعنه بغاية

الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته اذهى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح معكحا او باعثا على التعبير عنه بـ رجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعبر في الظن وابست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلاما من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادئ المطلوب فان الفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار (قوله المبحث الثاني النظرة) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه الملاسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام الموافق ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما اوجدها بهذه الحثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لهما انهما واحدة واتفقوا على انه ان صححت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والافقاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لهما وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد النام الجنس والفصل القريين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظاهرا وفرضه بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فبقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازية او ميمرة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجاوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوساطة اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية الاشكال وعبرة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتداء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه) قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الآلهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المسائل الآلهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلاق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الآلهيات موجود في الجملة ولما قصد الامدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم اقتصر الى اثبات الموجبة الكلية فقيده النظر بكونه في القطعيات اذ لا نظر في الظن لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يفتقر شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح بل لا ظن ايضا وجعل كلاما من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو رأي المنكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا لقيده بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ لا نظر في الظن اطلب العلم بكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط وليناول النظر المط به التصور هذا وظاهر كلام

٦ ان صححت مادة وصورة فصح
والافقاسد من

٤ يفيد العلم من

٧ عادة مع الكسب او بدونه اولزوما
عقليا بخلاق الله تعالى عندنا وتوليدا
عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد
وكمال الفيض عند الحكماء متن

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قواهم
العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل الفيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعلم التصور والتصديق
تكلف منا (قال بمعنى حصوله حقيقه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي
بخلاق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب
بل مع جواز ان لا يخلفه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجي من استناد جميع الممكنات الى قدرة
الله تعالى واختياره ابتداء واثرا المختار لا يكون واجبا ثم اقاتلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله
بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمات وملاحظة
وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة البدل كحركة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل الناظر
يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير ليرد الاعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تفقوا
على ان حركة البدل وحركة المفتاح فعلا لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لا اشتراكا في النظرية
واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقي
بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم
انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد في الاصل اعنى في التذكر لانه لا توجد في الفرع اعنى ابتداء
النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا
فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم
لكن يعمل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء
النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اى لانم ان التذكر لا يولد
العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سائحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
فعل الله تعالى قلوبا قلنا بتولد العلم عنه امكن ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به
وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر
واحد لانه قال ان تذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التى سبقت والاخر العلم
بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما
مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون
بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق
الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيض العلم عليه من عند واهب
الصورة الذى هو عندهم العقل الفعّال المنقش بصور الكائنات المفيض على انفسه ساقدر
الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارة عن
عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر
اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لا بد منه لكن لا بطريق التوليد
على ما هو رأى المعتزلة وهذا ما نقل عن القاسمى ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم
بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب ائلا يحتمل الاستلزام
على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب
اثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير
وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع

ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوايد بان العلم في نفسه ممكن فيكون
مقدور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع
ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لا يقال المراد
الوجوب بالاختيار على ما سيجي لاننا نقول فيحوز ان لا يقع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار
ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعالم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه
عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لابان يخاف
الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر او وجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك
اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع
هو ايضا مقدور وهذا كالتولدات عند من يقول من الممتلئة بكونها بقدره العبد وانما المنافي
له امتناع انفكاكه عن الاثر بان لا يتمكن من تركه اصلا وارصح هذا الاعتراض لارتفاع علاقة
اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود
الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب
لتصور الابن وعادى عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالا حراق بالنار والى
المذاهب الثلاثة لا صحابنا اشار في المن بقوله عادة مع المكسب او بدونه اولزوما عقليا
(قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات وان كان
مثل قواما الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دلائل الاحتمال والاشباه
وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه
لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو
معنى الافادة وتنساقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وابس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى
قولهم اثبات النظر بالنظر تنساقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بهما يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والوقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية
يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور في تصور وان لم يعلم الاختصاص والازوم قائما
مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها
مستلزمة للمطلوب بديهة او اكنسبا على ما تقرر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم
بالازوم ويتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللازم يتحقق بين التصورين
حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب
انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها
جمع من العقلاء لاختلاف في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن الواحق المانعة عن ظهور
الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او يختار انه نظري
يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دورا وتنساقض بان يقال
في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب بخصوص او العلوم المرتبة نظرا لا معنى له
سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام
وان شئت اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة
ابست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر بخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان
ضروريا لم يختلف فيه العقلاء
وان كان مثل الحكم بان الواحد
نصف الاثنين من الجلاء وان كان
نظريا كان موقوفا على ما يتوقف
عليه وهو دور ومعلوم قبل ان يعلم
وهو تنافض قلنا ضروري وقد يقع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات
لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات
او نظري ويكتسب بنظر آخر
ضروري المقدمات من غير تنافض
كإيفال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث انه نظري وقد افاد العلم بحادث
العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم
ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصية بل
لصحة وكونه على شرائطه فكل نظري
كذلك يفيد العلم بالموقوف المجهول
هو المهمة المتصلة او الكلية التي
عنوانها مفهوم النظر والموقوف
عليه المعلوم هو الشخصية التي
موضوعها ذات النظر بخصوص
وتحقيقه ان لوازم الحكم الراجح
قد تختلف باختلاف التعبير عن
موضوعه كالحكم بحادث العالم
تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم
او المقارن للحادث او المتغير فان قيل
لا خفاء في انه ضروري في الشكل
الاول نظري في غيره فكيف يصح
اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام
فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو
النظر والتفصيل انما يرجع الى
الخصوصيات على ان قيد ليس مجرد
ترتيب المقدمات بل مع ملاحظة
جهة الانتاج وكيفية الاندراج
وحينئذ تساوى الاشكال من

نظري يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا بعد في اثبات جمع
انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام
الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير
بحسب الاعتبار فتخالفه في الاحكام كهذا الذي اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله
ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهجلة او الموجبة الكلية التي عنوان
موضوعها مفهوم النظراعي قوانا النظر يفيد العلم او كل نظري يترون بشرائطه يفيد العلم والموقوف
عليه المعلوم بديه هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر
فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوم ما حين ما ليس بمعلوم يلزم
الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم باشي على الشيء قد يختلف او ازمه من الاستغناء عن الدليل
او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا
اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فر بما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيدا اصلا كقواننا
كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهي كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة
فهو حادث او مفيدا كسبيا كقواننا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول
من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع
النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية
الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالتغير لا يناقض مجهوليته من جهة
كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لاختفاء في ان كون النظر مفيدا العلم ضروري في الشكل الاول
نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او
نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال
النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا
العالم متغير مع قواننا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بتغير فان العلم الاول ضروري والثاني
نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمات ووضع الحد الاوسط
عند الحدين الآخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر
العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة
جهة دلالة المقدمات على المطلوب وكيفية اندراجيه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام
ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذلل عن النتيجة مع حضور المقدمات
كما اذا رأى بغلة متفحخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء
في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تدساوي الاشكال في الجلاء حتى ذهب
بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص
العبارة وتام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم يكون
التفطن الاندراج شرطاً للانتاج ضروري وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال
ان ذلك انما يكون عند حضر احدى المقدمات فقط واما عند اجتماعهما فلا نعلم ان كان الشك
في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمات
لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التامها مع الاولين ويفضي
الى اعتبار ما لانها ياتلها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة كيفية نسبة المقدمات

الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فلا بد من
ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندرج شرط العلم بهما لتحصل مقدمة رابعة وهما جريا فان قيل
لانزاع في ان لا يكون حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي
الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب النتيجة وانه لابد مع ذلك في غير الشكل
الاول من بيان لزوم بالخلاف والعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتين في حد بث
البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمنع الشك مالم ينعكس الترتيب مثلا في المتنازع في هذا المقام
قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة نتيجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب
ويرجع الشكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدلال بعض
المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء لانه لم يجزم بذلك
لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان تكون هي نفسها شرائط
العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بالواسطة وبعضها بوسط خفي
او اخفي وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقرائنا
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن
للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويحسب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ
اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتجنا منه من شكل آخر لا يتصور الابتغى احدي
المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير
من الرابع اذا صدق العكس كليا ويثبت تعدد المادة ولا يتنع ان يكون اللازم لبعض اوضح
وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال فيبذل القطع
بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه
عن الملزوم فلو لم يكن التفتن الكيفية الاندراج شرط متساوت الحصول بان يحصل
في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفي لزوم استواء جميع الضروب
النتيجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع
بشرائط اللازم لاننا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية
في لزوم النتائج ايها بمعنى حقيقتها في نفس الامر على تقدير حقيقتها وانما التفاوت في العلم بذلك
وشروطه متفاوتة الحصول كالاتفات او الاكتساب بخفي او اخفي وان لم يكن التفتن
لكيفية الاندراج من جملتها (قال احتجاج المخالف بوجوه ٢) وانما لم يورد الشبهة السابقة في ضمن
الوجوه لانها انما ان يكون التصديق بالحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات
والالهيات او في الهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع
في افادته لبقين الكامل وينبغي ان لا تكون العدييات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر
مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك ولم يظهر بعد هذا خلاف ذلك
لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل
عقيب النظر علما ان كان ضروريا
لم يظهر خلافا وان كان نظريا
تساؤل قلنا ظهور الخلاف بعد
النظر الصحيح ممتنع وكذا توقف العلم
بانه علم على نظر آخر بل يحصل به
نفسه كالمعلم بانه لا معارض الثاني افادته
العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا
ممنوع فان المراد به يستعقبه الثالث
لو افاده البتة ليقع التكليف بالعلم
قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور
والرابع اقرب الاشياء الى الانسان
هو ذاته وقد كثر فيها الخلاف كثرة
لا تضبط فكيف فيما هو ابعد وابعده
قلنا لا يدل على الامتناع بل على العسر
ولانزاع فيه الخامس شرط التصديق
وهو التصور متفق في الحقايق
الا الهية قلنا ممنوع السادس اوضح
الاستدلال على الصانع بدليل
فوجبه اما ثبوت الصانع فيلزم
انتفاؤه على تقدير انتفاؤه واما العلم به
فلا يكون دليلا عند عدم النظر
فيه قلنا لان معنى بافا دته ودلائله
الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم
من انتفاؤه انتفاؤه ولا من عدم
النظر فيه انتفاء الحثية وورد على
الشك ان العلم بان النظر لا يفيد العلم
ان كان نظريا استفيد منها فتناقض
وان كان ضروريا بانه بها عليه
لم يقع فيه خلاف اكثر الغلاء فان قيل
عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت
الفاسد ثبت المطلوب والالفت

نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف لنا ظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطأه
ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد
باناختارانه ضرورى ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم
الحق حق قطعا واختارانه نظرى ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بان ذلك علم لاجهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر
الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهى ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون
مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضرورى اذ كثيرا ما يظهر المعارض
بل نظرى فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالم بانه لا معارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه
على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف
المضاف اى علمية العلم الحاصل اعنى كونه علما ولهذا صح منه اختيارانه ضرورى والا فالحاصل
بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى اننا نضطر الى الجزم به الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل
النظرى الثانى ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم اى مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا
بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم
بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاءه والمشروط بعدم العلم ابتداءه الثالت لو افاد النظر
العلم بمعنى لزومه عقبه عقلا او عادة لقبج التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى في الخروج عن
القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلية
بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين
من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف
القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدى بما قال ان التكليف لم يقع بالنظر
فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلاخفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته
ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والتزك بخلاف الضرورى ولزومه بعد تمام
النظر لاينا في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد التقيض بخلاف القضية
البدئية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التى يشير اليها بقوله انا وقد
كثرت فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة
سارية فيه اوجز لا يتجزأ في القلب اوجوه مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو بعد
كالسموات والاعمار وعجائب المركبات وابعاد المجردات والآلهيات فن مباحت الذات
والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه
والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اى التصديق في الآلهيات لكان
شرطه وهو التصور محققا لكونه متف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد متنع لامتناع
التركيب والرسم لا يفيد تصورا الحقيقة واجيب بان الرسم قديفيد تصورا الحقيقة وان لم يستلزمه
واو سلم فيكنى التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الآلهيات
ولا يمكن اكتماله بالنظر لانه يستدعى دليلا يفيد امر او يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت
الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاء المفاد
بانتفاء المعبد وان كان الثانى لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف

اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو متنف عند عدم النظر
واجيب بالانعني بكون الدليل مفيدا بشئ وموجبنا له انه يوجد وبمحصله على ما هو شأن
العلم بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظرفيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده
مستلزم اثبوتة والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم
النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظرفيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتاج
به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظري مستفادا من
شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجود
المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما
الجزء خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قبل نحن نعتز بان الاحتجاج
لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفساد بالفساد
فلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المظن وان لم يفد كان
لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح
المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه
والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة
انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند
فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان
اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر
الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس
بمقدمته نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق
انه لا نزاع في ان الفساد صورة لا يستلزم بالانفاق والفساد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
فرااد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض
المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان شبهة
المنظور فيها ليس لها لذتها صفة ولا وجه بكونها مناطا لازمة بينها وبين المطلوب والامانة
الدلالة بظهور الغلط واكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظريهم
في شبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل
فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم
العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه
واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبتطل يجوز ان يكون بناء على عدم
اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقيقة المقدمات كما ان نظرا المبتطل
في دليل المحقق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحقق اولى بالاطلاع انما هو فيم يفيد الحق
والعلم لا الباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢) لانظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والفيلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنع
من الاقدام على الطلب اما لان انظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأي ابي هاشم
والجهل المركب مقارن الجزم في تناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء

٦ فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما
عند فساد الصورة فظاهر واما
عند فساد المادة فقط فلان الكاذب
قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر
الموجب فهو حادث نعم قد يفيد
كما اذا اعتقد انه غني وكل غني قديم
متن

٢ المطلق النظر بعد شرائط العلم عدم
الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذ لا طلب
مع ذلك وتعدد الادلة انما هو لزيادة
الاطمئنان او لتحصيل استعداد
المقبول في المنع بالاجتماع او في كل
متعلم بدليل آخر وقال الامام المطلوب
بالدليل الثاني كونه دليلا وهو غير
معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون
في الدليل دون الشبهة ومن جهة
دلالة دون غيرها وهي الامر الذي
بواسطة ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول كما كان العالم او حدوثه
لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل
وثبوت الصانع هو المدلول وكونه
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه
هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة
فتتغير العلوم المتعلقة بها الان جهة
الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول
فن ههنا يوهم ان العلم بها نفس العلم
بالمدلول متن

على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضى بل ذهب
الاستاذ الى ان الناظر يمنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجارته اوضح مما قال في المواقف ان شرط
النظر مطلقا بعد الحيوية امر ان الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اى ضد النظر فيه
اى من ضده ما هو عام ضد النظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اى ضد
النظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد العلم
فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط
ضد العلم به لا العلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير
الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد
العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر
مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به
بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد
صورة النظر والاستدلال لذلك بل افرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاقد
الادلة اولى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا
الدليل دون ذلك فان الازدهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل لبعض من دليل وبعض آخر
من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعات وقال الامام النظر في الدليل الثاني
نظر في وجه دلالة اى المطمئنه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن
المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالعين وهو القضية التى موضوعها موضوع
الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فبشرط ان يكون نظرا فى الدليل دون الشبهة
وان يكون النظر فيه من جهة دلالة وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول
فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرتا فيه وجعلنا قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى
ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس
المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو دلالة وامكان العالم اوحده الذى هو سبب
الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام
لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج منه غير
التفتن لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتمتع عليه الاختلاف في تفسير العلم بهما على ما قال الامام
الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير
المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من ان الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير
العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر
في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امور اثنان وهى العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان
العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء
في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتج الى البيان
وجعل العلم بإمكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل بوهم القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب منازعة الدليل والمدلول لانه قال ان هذه
المسئلة انما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى
فبقوله لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغاير لهما لان المغاير
لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود
في الخارج كما سيحى في تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي
هو دلالة الدليل على المدلول لوجه الدلالة الذي هو وصفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم
ظاهر صبرته ان المحكوم عليه يكون امر اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط
لأنظر في معرفة الله تعالى وجود العلم ٢) خلافا للملاحظة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر
الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان
مع العلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنهج بمعرفة صناعة
المنطق فعلوم بالضرورة الثانية ان نظر العلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم
آخر وينسلسل الا ان نخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ونجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا
بتأييد الهى او تنتهى سلسلة التعليم الى المعلم المسند علمه الى النبي عليه السلام المسند الى الرضى
الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقته اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا
في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله
اى اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر
وهكذا الى ان ينسلسل وقد يجاب باننا نجعل المعلم مستقلا بافادته المعرفة يلزم من العلم بكونه صادقا
لا يكذب البتة بل نجعل المقيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبهة لكون عقولنا
فاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبهة ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة
عقولنا معرفة الحقائق الالهية التى من جللتها كونه اما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما
ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يراد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة اما لو ارادوا الاحتياج اليه
في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الشانى بالنظر لانقياد النجاة ما لم يتصل به تعليم وام يكن
أخوذا من معلم وامثال الامر على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعتزفين بالصانع
ووحدايته كانوا كافرين ببناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امثالهم امره
فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو
النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يحدد
طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعتة والاعتراف بامامته واما الاحتياج
الملاحظة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال المبحث الرابع لا خلاف بين اهل
الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) اى لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية
لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذى هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأينا او عقلا
ان كان عقلا كما هو رأى المعتزلة ان لا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر
ويتحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد
عليه واسناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المنظون وهو

ما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم
على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج
الى معلم آخر وينسلسل الا ان يخصص
الحكم بنظر غير المعلم او ينتهى الى
الوحى ولان العلم بصدقه اما بالنظر
فتهاافت او بقوله فدور او بآخر
فنسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون
بارشاد من العلم واحتجت الملاحظة
بكثرة اختلاف الآراء في الالهييات
وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل
العلوم والصناعات والجواب انها
لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج
بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم
وبمعنى تعمسه غير متنازع اذ لا يخفى
في ان الارشاد الى المقدمات وحل
الاشكالات نعم العون على تحصيل
الكلمات من
الكونه مقدمة مقدمة للمعرفة
الواجبة مطلقا اما عندنا فالشرع
بالنص والاجماع اذ حكم العقل
مهمزول لما سيحى واما عند المعتزلة
فعقلا لكونها دافعة للضرر خوف
العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في
الاجاب اعدم الشعور ووسم بالخوف
بحاله لاحتمال الخطاء وكون العارف
احسن مالا ليس على اطلاقه بل
البلاهة ادنى الى الخلاص كما في
الصبي والمجنون وقد ينازع في امكان
ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل
الحاصل او تكليف الغافل
وفي الاجماع على وجوبها فلو كانوا
يكتفون بالتقيد والالتزام وفي ان
النظرية قدما فقد تحصل بمثل التعليم
والالهام وفي اطلاق وجوبها
اذ هو مقيد بالشك وعدم المعرفة
وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب
الاصل مع الذهول عنها فيجيب
بانه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع
على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء
انما كان بالادلة الاجالية على ان جوابا ٧

٧ الترتيب لبعض لا ينشأ في الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى نظر ما ضروري او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى اتمية والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لايجاب بها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كز- الرقبة في ايجاب القتل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوبه لكفينا هذه الموانع من

خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالاصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاختلاف في ذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبمئة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يحصل ويقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل بالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه تنبهم للدلائل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دلائل على وجوب انظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مقتدر الى حله لكونه منعنا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقة وفي الالهيات وبلا علم وامكان تحقيق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص به مقتدر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفة وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطائفة البشرية الشاق انا لانسلم قيام الدلائل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس بقطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فلمنصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضوا الله عنهم كانوا يكتبون من العوام بالتقليد والانتفاء ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينشأ في وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة الشبهة والزمان المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يقتدر الى نظر ما ظاهر او خفي اما التعليم

فظاهر لانه ليس الاعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
 نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة
 الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يمكن في صدقه اخبار معصوم آخر ما لم ينفذ
 الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر
 وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بهما الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة
 وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه
 في حق الاعمال الغلب وهذا لا يتبع لظهور كونه طريق العامة الرابع اننا لانسلم ان المعرفة واجب
 مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن في النسبة
 او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لا امتناع تحصيل الحاصل
 والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شئ من الواجبات
 واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الالتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية
 حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقبلا غير مسافر حتى لا تجب الإقامة وكذا وجوب الحج
 مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
 فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة مقيد
 بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك
 او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم
 المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجي من
 النزاع في مقدمتيهما وفي كون الشك غير واجب الخامس اننا لانم ان مقدمة الواجب المطلق
 يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
 فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف
 عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما ان تكليف بوجود
 الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق
 لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدير وجود المقدمة
 وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليف بالحال قلنا عدم
 جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
 وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص
 الدعوى وهوان المأمور به اذا كان شئ ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان
 ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كما لا مر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز القربة مثلا
 وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر
 وليس هذا مبني على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جاز عندكم واعلم انه لما كان
 المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكرنا من
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي
 لكفى التمسك بظواهر انصوص كفولة تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات
 الى غير ذلك (قال قالوا لو لم يجب الا شرعا ٤) احتجت المعترلة على ان وجوب النظر في المعجزة
 والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم انغام الانبياء فلم
 يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه الازم ان النبي عاين السلام اذ قال للمكلف انظر في
 معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب

٤ لكان للمكلف ان يقول لا انظر
 ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه
 بالشرع وثبوت بالنظر ولا يمكن لاني
 الزام وفيه الخفاء واجيب بانه مشترك
 الازام اذ الوجوب العقلي ايضا
 نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما
 يوضع له من المقدمات وبان صحة
 الازام انما تتوقف على تحقق
 الوجوب لا على العلم به والمتوقف
 على النظر هو العلم به لا تحققه

جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان
ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على
وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى
بالانحاط واجب اولاً بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجاباً
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم
مطلقاً وفي الالهييات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقاً فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى
ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصح فيلزم الانحاط وثانياً بالحل
وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع في نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس
الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلاً وهذا ما قال
في المواقف ان قولك لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعاقد اسم الإشارة وان خص
ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع
المقدمات لكن تخل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته
وبالعكس (قال المبحث الخامس اختلفوا في اول ٨) ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة
الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة
وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب
مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في المتن والا فالثاني اى النظر او القصد
اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول
الواجبات لاننا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مفيد
لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان
ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنهما ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط
او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعالم وانما
المقدور تحصيله واستدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما
بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدور لم يكن العلم مقدوراً لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين
على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما
ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكن للنظر بدونه فضلاً عن الوجوب
فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للزكاة فلا يجب
تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك
والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

الواجبات فقبل معرفة الله تعالى
لانها الاصل وقبل النظر فيها
او القصد اليه لتوقفها عليه والحق
انه ان قيد الواجب بما يكون مقصوداً
في نفسه فالاول والا فالثاني واما علم
المعرفة فليس بمقدور او الوجوب
مقيد به واستدامته ليست بمقدمة وقبل
الشك لان النظر بمده ورد بانه ليس
بمقدور لكونه من الكيف كالعالم ولا
مقدمة لتأني النظر عند الظن والوهم
وان اريد به ما بين اولهما وجعل مقدوراً
بمعنى امكن تحصيله فوجوب النظر
مقيد به اذ لا نظر عند الجزم والواجب
على المقلد او الجاهل جهلاً مركباً
هو النظر في وجه الدلالة ليقوده الى
العلم من

اما الاول فلا نهم لا يمتنعون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان
يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبهما وجوب
تحصيلهما واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقايد
او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد
في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع
التقايد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالة لبق ولا الى
العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او تقبضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال
في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى
تمليق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة
نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان سببا
وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي (قال المبحث السادس ٩) قد سبقت اشارة
الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمطاما
تصور ارتصديق فالموصل الى التصور ويسمى المعرفة اما احدا ورسم وكل منهما اما تام او ناقص
لان التميز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالتميز ان كان ذاتيا
للماهية يسمى المعرفة حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرفة من منع خروج شيء من الافراد ودخول
شيء فيه مما سواها فاما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا
لها سمي المعرفة رسما لكونه بمنزلة الار يستدل به على الطريق ثم التميز ان كان مع كمال الجزء المشترك
اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب
فالمعرفة تام اما الحد فلا شتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلا شتماله على كمال الذات
المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد لبس الا وهو الجنس القريب مع
الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخرج كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه
لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع
الفصل القريب والابلز ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة
حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات
وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر
اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ماعداها
والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأي المتأخرين على اشتراط كون المعرفة
مساويا اي مطردا ومنعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى
التصديق ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك به من الغلبة على
الخصم اما قياس واما استقرار واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استنفاده منها
وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة
على المط فهي القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل المط على الحجة فهي الاستقرار
اذ المط حكم كلي يثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون
هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يندرجان فيه لاستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل
فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندر اجهما تحت الجامع الذي
هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر
فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكل على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقرار

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل
بالذات الى مطلوب اما تصوي وهو
المعرف حدا ورسماما وناقصا
اذ لا بد من مميز ذاتي او عرضي مع
الجنس القريب او بدونه واما تصديقي
وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا
ومنغصلا او افتراضيا حليا وشرطيا
واما استقرارا تاما وناقصا واما تمثيلا
قطعييا وظننيا اذ لا بد من اندراج
للمطلوب تحت الدليل او بالعكس
اولهما تحت ثالث من

وذكري بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي
 لا الحقيقي وتنبها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت
 الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراج تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كذا
 وذلك لان لفظ الاندراج مني عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا
 من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوابع ان استدلال الكلي على
 الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر
 كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو
 بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان
 وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من
 ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعاً وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين
 بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
 انسان ولا شئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال
 الافتراضات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتفادير على بعضها واما في القياس
 الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه
 وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفي لازمه وكل ما انتفي لازمه فهو
 منتف واذا فقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما
 في الالة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين
 في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته
 وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام
 قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما
 يخرج عن ذلك نقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه
 من استثناء وضع احد جزئي الشرطية اورفعه والاسمى افتراضيا لما فيه من افتراض الحدود بعضها
 بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه
 متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والافتراضي حلي ان كان تأيغه من الجمليات الصرفة وشرطي
 ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك
 الكلي على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس
 الافتراضي الشرطي يسمى القياس المقسم والافناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد
 الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه اثبت مساواتهما في الحكم
 فقطحي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والافظني
 ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوابع
 تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المنصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
 للقياس الافتراضي الجملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية اليجاز واورد لها الامام على وجه اجل
 لانه اهل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي
 ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثا فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
 ولا شئ من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض
 الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المفصل بالانقسام المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان
 يلزم ثبوت الآخر واثبت ايهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما
يختص بالجازم وبقابله الامارة فمن

غيره صاحب الموافق الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المناقاة بين الامر بن فليزمن من ثبوت
ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المناقاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقة
يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو
المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتسلط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعا
كان او ظاهرا او ذكرا لا يمكن لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح
لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالاته واطاق الحكم ليشاؤل
التفسير الامارة وكثيرا ما يختص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى اظن امارا
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يختص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم
الى الصانع ويسمى عكسه تمايلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشتراق اي الى التصديق بذلك
وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فعناء العلم بتحقيق النسبة ايجابا
كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولة حتى كانه قيل بتحقيق شيء آخر وهو المدلول وح
لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضاد الدليل والمدلول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
الظن وعلى هذا معنى العلم بالدليل اذا حلناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
في وجه دلالاته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفتن لجهة الانتاج
وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب الا حينئذ لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لا ناقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون
الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه افاثمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
والحاصل ان اللازم يمنع انفكاكه عن الملزوم ينسا كان او غير بين والفرقة انما تظهر في العلم
بالملزوم وتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد يقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما الى المركب
من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل
اذ لو كانت سلسلة صدق الخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك
بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل
والسمع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع
مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالركب ما يكون
بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحة الشرعية بالنية
وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذا لمعنى للعصيان الاتزام مثال الاوامر والنواهي
وانما قيد المقدمات القريبة لان النقل ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلي كما مر فلا يقابل المركب
بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع
والكتاب والسنة والاجماع الاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب
ان كان بحكم العقل فعقلي والافعلى ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانقضاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم
بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعالم بصدق الخبر وما يبتنى
عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير اذ لا يلزم

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي
والافعلى سواء توقف كل من مقدماته
القريبة على النقل او لا وقد يختص
النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا
واما النقل المحض فباطل اذ لا بد
من ثبوت صدق الخبر بالعقل
والمطلوب ان استوى طرفاه عند
العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف
ثبوت النقل عليه فبالعقل والافعلى
منها

الدور والاف يمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او ببعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصده حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكون خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمثولات هن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء (قال ولا خفاء في افادة النقل الظن ٢) وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواية العربية لغة وصرفا ونحوها عن الغلط والكذب لان مرجعه الى روايتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع النصيب عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اضمحار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاقوات ببعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير بغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسى يوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمحار بان المضمحل ما بقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمحار قدمت وبالجمل فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غاية الظن وما يبتنى على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقيقة النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه البدء وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفرض وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقلي الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقيقة شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقيقة النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها وارتفاعها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فغيبه يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقل قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما كثرة قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب

٢ واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواية العربية وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض من العقلي اذ لا بد معه من تأويل النقل لانه فرع العقل فتكذبه تكذبه نعم قد ينضم اليه قران تنفي الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب وينفي المعارض كما في العقلات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله متن

والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كافي التصريح الواردة في ايجاب الصلوة
والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كنوله تعالى قل هو الله احد
فاعلم انه لا اله الا هو قل يحياها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خاق عليم فان قيل احتمال
المعارض قائم اذ لا جزم بعدم مجرد الدليل النقلى او بمعرفة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء
اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله وفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين
في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنى المعارض العقلية لازم حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك
لان العلم بتحقيق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنا في الآخر كما سبق في افادة النظر العلم
بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنى المعارض فاثباته
بها يكون دورا قلنا انما ثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزمه
على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم
بانتفاءه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم
بذلك فانيقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنى المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فغناه
انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفاءه ويدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكرنا
في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فانيأمل والله
الهادى (قال المقصد الثاني ٢) قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة
الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراجه عنها مع كونه عابدا اليها هو انه لما كان البحث
عن احوال الوجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال
تعرف في بابها احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والاتنين
فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر
الموجودات هو اقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سيل للعقل
الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلمية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود
بالنظر مائة مائة به غرض علمي ويزيد عليه مقصود اصلي من الغن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد
بالاصالة والافكاثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة
والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والمد والرسم والوضع والجل بل عامة
المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالوجود لان بعض ما يبحث
عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم
وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الوجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم
من جهة كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير
وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهرا واما العدم فعلى رأى
الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة التي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند
من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او الممدومات ليشمل العدم والامتناع
والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الوجود
لما انه يبحث عن الممدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود
والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بداهي

٢ في الامور العامة وهو ما يعم اكثر
الموجودات الواجب والجوهر
والعرض فيكون البحث عن العدم
والامتناع بالعرض وعن الوجوب
لكونه من اقسام مطلق الوجوب
الشامل وفي نهاني فصول من

٧ في الوجود والعدم وفيه ابحاث
البحث الاول تصور الوجود بداهي
بالضرورة والتعريف بمثل الكون
والثبوت والتحقق والشبهة لفظي
ومثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر
عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل
والمتفعل او القديم والحادث تعريف
بالاخرى مع صدق صدق الوجود
فمنهم من زعم ان الحكم كسبي من

وان هذا الحكم ايضا بديهي بقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب
حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشي اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف
في هذا المطلوب لان العقل اذ لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته يثبت انه اوضح
الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف
تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك للفظ لانصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا لشيء بنفسه وذلك
كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقيق والشبهة والخصو ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف
معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى او انعكس انعكس
واما التعريف بالثبات العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل
او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي
يثبت والذي يمكن ونحو ذلك الابد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان واولس فلا خفاء
في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف
المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره
اما الوجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضيق لان المفهومات
لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يفهم مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره
وان قصد كونه تعريفا رسميا فلا خفاء في انه ابس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود
بل اخفى فلا يصلح تعريفا رسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلامها صادق على الوجود
وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثبوت العين على الوجود بان معناه
الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الوجود فانه ثابت من حيث
اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الوجود وانت
خير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الاماله الثبوت وهو معنى الوجود
وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين
ان الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد
اثبات شيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الوجود وفي كلام الفارابي ان الوجود
امكان انفعال والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام جعل
التصديق ببداية تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم
متافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما وجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداية والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته
على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل صادرة على المط حيث جعل المدعى وهو بداية
تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات
على كسب فسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداية تصور وجود بحقيقته لجواز الحكم بديهي
مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بد بهما وانما قلنا في الاول
فممنوع بل صادرة وانما نقصر على احدهما تنبيهها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحققا للزوم
المصادرة بان بداية كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداية هذا التصديق لانه لا معنى
لبداية هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور الماهية واجزئها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا
على العلم بالكل لا تبا له يمكن الاستفادة منه ويبطل ما ذكر في الموقف من اننا نختار ان هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداية هذا التصديق بتوقف على بداية اجزائه
لكن العلم ببدايته لا يتوقف على العلم ببداية الاجزاء فلا استدلال انما هو على العلم ببداية الاجزاء

بوجوه الاول ان التصديق البديهي
يتسا في الوجود والعدم يتوقف
على تصور ورد بانه ان اريد ابداية
مطلقا بمعنى عدم التوقف على
الكسب اصلا فممنوع بل صادرة
او بداية الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم
تصور الحقيقة ولا ينافي اكتسابه
لا يقال بداية الكل وان توقفت
على بداية الاجزاء لكن العلم ببدايته
لا يتوقف على العلم ببدايتها
بل يستتبعه فلا مصادرة لاننا نقول
توقف العلم ببداية الكل على العلم
ببداية الجزء من رى كيتوقف
الكل على الجزء اذ بداية الجزء جزء
بداية الكل والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصل به الثاني انه معلوم
يتمتع اكتسابه اما بالحد فابساطه
اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم
تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
للشكل في ماهيته او من غيرها فلا بد
ان يحصل عند الاجتماع امر زائد
يكون هو الوجود ثلثا يكون الوجود
محض ما ليس بوجود والزائد على
الشيء عارض فلا يكون التركيب فيه
واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض
الاجمالي لسائر المركبات والحل
بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل
لاعلى الكل بل هو نفس الكل فيكون
التركيب فيه ويكون الوجود محض
ما ليس بشيء من اجزائه بوجوه كسائر
المركبات وحديث الرسم قد سبق
الثبات انه جزء وجودي وهو بديهي
ورد بانه ان اريد التصور فممنوع
او التصديق فغير مفيد على ما سبق
وقبل لا تصور اصلا متن

فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم
 بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
 الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم في المركب الحقيقي اذلا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل
 الامور المتعددة التي وضع الاسم يازئها ولو سلم في التصور لقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا
 المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة
 في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزءه الذي هو نفس
 المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتنساب
 وطريق الاكتنساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا
 لم يتعرض لنعها والوجود يتمتع اكتنسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب
 والا فاجزؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
 للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل
 وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس
 خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها يلزم الثاني اوجزه مقوم لها يلزم الاول والا فيجوز
 ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء
 من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود
 او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محض وان حصل لم يكن التركيب في
 الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في مروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث انه
 لو تركب الوجود فاجزائه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان
 لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت
 يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في
 قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسوم وهذا
 متوقف على العلم به وهو دور وبمساعده مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفسد معرفة الحقيقة
 والجواب عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود النقص اي اوصح بجميع مقدماته لزم
 ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجزائه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محض واما غير
 بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف
 او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس بيت والحل باننا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء
 وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد
 على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض
 الاجسام التي ليس شيء منها بيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل
 هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء المقايمة التي يقع بها التحدد الزاما
 ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق بدعي
 بداهته او اكتنسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود
 امور تنصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية ولا تنصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل
 ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح
 لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس
 والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمضى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
 من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود

كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العاقية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها
صدق العارض والجواب عن التقرير انه في اننا نختار ان اجزاء الوجودات وجودات ولا نسلم ازوم كون
الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد
في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية
والجواب عما ذكر في امتناع انسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم
بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيد ما وقد يستدل على
امتناع انسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوت الرسم
وهو اخص من مطلق الوجود فيسودور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من
الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون
شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء
لم يحتاج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه لوجود
مع الاضافة والعلم بوجودي بديهى بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق
بديهى لان ما يتوقف عليه البديهى يكون بديهى والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي
بالحقيقة بديهى فمضوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره الماسيحي
من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا
للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانه وجود ضرورى فغير مفيد
لان كونه بديهى لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهى غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة
فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود
ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده
بالضرورة قطعاً للسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب
المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهية ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد
عليه فقال وايضا لادليل عن سالتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ثم دفعهما بان الذى لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لوجوده فانا نستدل بصدق
المقدمتين لوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه
الموضوع لوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور
وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام
بالدليل الذى لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات
المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوت له نعم يتجه ان يقال
الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريدان بشيئ الى تمسكات المنكرين ببداهة
الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس
الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان
ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في المعقولة اذ لا استقلال للمعارض بدون المعروض وهو غير
بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات
الخاصة انى هى العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات
انما هى الماهيات الخصوصية فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
المكسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها وهى
تابعة للماهيات المكسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق

٨ هو اما نفس الماهية فيكسب
مثلا او عارض فلا يعقل الاتبعانها
والقول بان الكلام في مطلق الوجود
او المعروض مطلق الماهية لا يدفع
التبعية بل يزيد بها وايضا لو كان
بديهى لم يشغل العقل بتعريفه
ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتاجوا
عليها قلنا قد يعقل العارض دون
المعروض ولو سلم فيكفى ماهية
بديهية وقد يفسر البديهى لفظا
لافادة المراد باللفظ لا تصور الحقيقة
وقد يكون التصديق ببداهة البديهى
كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر
الى الدليل او التنبيه متن

الماهية عارض للماهيات الخصوصية لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثانية ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقل بتعريفه كالم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوده كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقل في بدايته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول ان الماهيات العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولة بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بدهية بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسببي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بدهيته بل عارضا لاننا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق العارض في العقل بدون المعروض وقائما به كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهية لا يعرف تعريفها حديا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفها اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعرفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبدهية تصور الوجود لا تستلزم بدهية الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزاما للثلاثين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعاً ومبني على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سياتي ومنها انه لو تصور لا يرسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان المتمنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وهما لوسم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سبجي من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطابق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس بغيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيسودور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلان ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثاني ٧) المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وهي زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان توقفا بالماهية والتشخيص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتعام الحصر في الوجود والمعدوم والقطع بانحسار مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذ لا

بل الاشتراك افظى والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الاله عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقبول والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الالهيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتركا في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مفهوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنته الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الالهيان فوقع البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزئيا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهر متحيزا وغير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فتوالت الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان ابيض وغيره لا الى مطلق ابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا فائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلى وان يكون التقسيم ابيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فؤارة واما باصرة لا ابيان اقسام مفهوم كلى قلنا لا نأخذ بهذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الرضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخيص حيث يبنى الجزم بان اعملة الحادث ماهية وتشخيصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخيصات ليس مشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخيص ايضا مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخيصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوما الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا بما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجهارا بعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان تقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر وللألم باطل قطعا فان قيل لائم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللا انسان والا فرس والاشجار وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاكل منها لم يتحد مفهوم قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا معنى باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

١ صحة سلبه فنهى وافادة حلة
عليها واكنساب ثبوتها واتحاد
مفهومي دونها وانفكك تعقله عنها
من

الثاني ٩) اي يثبت على زيادة الوجود على الماهية امور فجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها
(١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بوجود ولا يصح سلب
الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حل الوجود على الماهية المعالومة ولكنه يفيد فائدة
غير حاصلة بخلاف حل الماهية وذاتياتها ٣ اكنساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود
للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ انفكك
المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهوم
الانسان والفرس والشجر مختلف ٥ الانفكك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور
كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل واوسلم
في الدليل ولوسلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره واوسلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا تعقله
اصلا وايضا قد تصدق ثبوت الماهية وذاتياتها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود
العيني او الذهني لها فاثرا لفظ التعقل ايم لتصور والتصديق وعبرة الكثيرين ان تصورات ماهية لمثل
ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بان لا يفيد المطلقان حاصلا ان ادرك الماهية
تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه نذريات على بطلان القول
بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن
جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض
على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور
جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصح ان يعد الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغير الوجود
والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلا انه لو كان كذلك لزم محالات (١) كون الشيء
قابلا وفاعلا وسيجي بيان استحالة ٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة
لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات
لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والاعاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال
وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود
من حيث المعروضية وفاعلا من حيث الافتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج
الى الماهية احتياجا اعارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة
على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائزا لزوال نظرا الى ذاته والالكان واجبا لذاته هذا خلف
وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانسلم ان كل ممكن جائز لزوال وانما يكون كذلك لولم يكن واجبا
بالغير واجيب عن الاول باننا لانسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجي الكلام على دليلها
وعن الثاني باننا لانسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لولم تقدم العلة
على المملول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورة تقدم بها ما هي
علته ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية
فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها
كالثلاثة لا فردية وذلك كاقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث
هي لا باعتبار الوجود او لعدم كاهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث باننا لانسلم ان الوجود
اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا لزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لولم تكن الماهية لذاتها

٢ زيادته في الواجب اذ لو قام بماهية
لزم كونها قابلا وفاعلا ارتقدمها
بالوجود على الوجود ضرورة تقدم
العلة على المملول وجواز زوال الوجود
نظرا الى احتياجه في نفسه واجيب
عن الاول بمنع بطلان اللزوم وعن
الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم
قد لا يكون بالوجود كالثلاثة لا فردية
وماهية الممكن لوجوده والمحتاج
قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى
الماهية من

مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره
احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن
ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج
(قال فان قيل ٢) العمدة في احتياج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب
انه لم لا يجوز ان يكون علة لوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات
الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للو ازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن
قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام
فيما يكون علة وجود امر موجود في الخارج وبديهته العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
فانه مالم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود ومغيداه بخلاف القابل للوجود
فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود غير معتبر فيه الوجود لا يلزم حصول الحاصل بل وعن
العدم ايضا لا يلزم اجتماع المتنافيين فاذا كانت هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها لا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات
واتصافها بل لوازمها انما هو بحسب العقل واذ تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجي
من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع اليأس فقول على طريق البحث دون التحقيق لانسلم
ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية
تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهته العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا
لم يكن مبدءا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية
الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود
الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات
الموجودة غيرا للوجود لانسلم ان كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول
هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه
مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته
فيجب اى يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا مكانه وتحقيقه
انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فعنا انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فعنا
انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود
واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدلال المتكلمون على زيادة
وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنته
الماهية لحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف
مقتضى الذات وقدمه بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب
في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي
في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاحتياج الى ذلك العدم واجب بانه لذاته الذي
هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدءا للممكنات فلو كان
وجودا مجردا فكونه مبدءا للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال
لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه واماله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركيب
المبدء بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
كل وجود مبدءا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لا تغفأ شرط المبدئية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود
ضروري اذ العقل ما لم يلحظ للشيء
وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد
الوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد
ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا
منوع اذ لا معنى للافادة ههنا
الاقتضاء الوجود لذاته وعدم
تقدمه بالوجود ضروري فان قيل
فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا
لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات
من

٧ بوجوه الاول لو لم يكن وجود
الواجب مقارنا لماهية فتجرد
اما لذاته فيعم الكل او غيره فيحتاج الى
الواجب الذي مبدءا للممكنات حيث
اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدءا
لنفسه واماله واما مع التجرد شطرا
فيتركب الواجب او شرطيا فيكون
مبدءا لكل شيء ويتخلف عنه اثر
لفقد شرطه لذاته الثالث الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها
في الحقيقة فيتغيران الرابع الواجب
ان كان مجردا لكون تعددا مع التجرد
تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره
وان كان بدون الكون فمحال وان كان
مع فزاد ضرورة امتناع كونه داخلا
الخاص الوجود معلوم ضرورة
بخلاف الواجب واجب بانه لا نزاع
في زيادة الوجود المطلق بل الخاص
وما ذكر لا بدل عليه من

الشيء مبدأ لنفسه ولعله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مبين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايراً لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجوده لا بد غير وجود غيره وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءاً للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون في الاعيان فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فلما ان يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب او خارجاً عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقاً وغير المعلومة غير المعلومة ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق للمغاير الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل ٩) اشارة الى دابل آخر للإمام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يتيقن من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لا متناع تخالف مقتضى عن مقتضى وعلى هذا بنيت كثيراً من القواعد كما سيأتى فالوجودات افتضى العروض والاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئاً منهما احتياج الواجب في وجوده الى منفصل كما سبق والجواب انا لانسلم انه طبيعة نوعية وبمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللازم كالتور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على عروضاته الملزومة كالتور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة اى يكون طبيعة نوعية كالانسان لافراد او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحبوان لانواعه (قال متواطاً او مشككاً ٧) اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستنداً بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولة عليها بالتواطى كالماهية على الماهيات والشخص على الشخصات او بالنشك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افراداً متفقة الحقيقة واللازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولى ولا اولى الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكماء المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلال الإمام ان الوجود مقول على الوجودات بالنشك لانه في العلة اقدم منه في المعول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي القار كاسود اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالنشك يكون عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لا متناع اختلا فهما على ما سيأتى

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف
لوازمها قات ممنوع بل الوجودات
متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها
ما يمتنع على البعض كالانوار ويقع
المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي
من

٧ وهو الحق اكونه في الواجب اولى
واشد واقدم من

فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدئية للممكنات وعدم المبدئية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتسائنة بحيث لا يمكن توجيه شك تخيل عليهما وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوي الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من التفسير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم (قال فيريد عليهما ٨) دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير النواطي محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا يختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما العجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرضا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لا استقلال كل مستقل فالولي بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قبل ٩) اي في اثبات المقدمة المتنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركيب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلان سلم استحالة ما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلان سلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجودها حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية ولبس جزأ منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في نفسها لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا حالا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققت لها اما بذلك الوجود فليزيم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فليزيم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقة وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي

ولا يستلزم زيادتها على ما هياتها
متن

٩ فتباين الوجودات قلنا بمعنى
عدم التصديق غير محال وبمعنى
عدم التشارك في مفهوم الكون غير
لازم كافراد الماشي متن

٧ الى ان وجود كل شيء عينه والاشتراك
لفظي لانه لو زاد قيامه اما بالعدد وم
فيتناقض او بالموجودية في دور
او بوجود آخر في تسلسل وايضا
فهو اما معدوم فيتصف بتقيضه
ويحقق في المحل ما لا تحقق له
او موجود في تسلسل واجيب عن
الاول بان قيامه بالماهية من حيث
هي فان قيل فيقوم باللاموجود وهو
اظهر في التناقض قلنا بل لا يعتبر
فيه الوجود والعدم وان لم ينفك
عن احدهما فان قيل فيتقارن
احدهما فيعود المحذور قلنا القيام
بها عقلي فيكفي حصولها في العقل
من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل
في الاعتبارات وعن الثاني بان وجود
الوجود عينه وانما النزاع في غيره
وتحقيقه ان بالوجود تحقق الاشياء
فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان
مع التقدم والتأخر على انه لا استحالة
في كونه معدوما متن

بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهم جرا قبل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الأدلة ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصر بين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها غير عارض والالم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لاننا لنسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فنقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق التزديد بين الوجود والعدم في جانبي المفروض والمعارض على ما اوردنا في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة امام معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود المعارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان نلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزأ منها على ما قيل فغير مقبل لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقبض الوجود بالاتزاع ولا اشتباه قلنا اراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن عدم فيناقض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقديما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار عدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني جواهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعارض بالوجود على الإطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني اننا نختار ان الوجود موجود ولازم التسلسل وانما يلزم او كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والأدلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم وانما آخر فيما بين الاشياء

لا خفاء في ان ليس مفهوم الوجود
مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ
الوجود وما يراد به من جميع اللغات
موضوعا للاشتراك لمان لا تكاد تنتهي
واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع
في الوجود بمعنى الكون وليس نائما
عن ان الوجود كما يطلق على الكون
يطلق على الذات على ان مفهوم
الذات ايضا معنى مشترك فواجه هذا
الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور
ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية
المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس
لها هو يتان مما يزان تقوم احدهما
بالاخرى كالجسم مع البياض فلا
خلاف في ان لوجود زائد ذهنا بمعنى
ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون
الوجود وبالعكس لا عينيا بان يكون
للماهية تحقق ولما راضها المسمى
بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا
اجتماع القابل والمقبول كالجسم
والبياض فعند التحرير لا يبقى نزاع
ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا
مكبرة ولا يفرع على الوجود الذهني
سوى ان للثبوت ان يقول زائد في
العقل وعلى النافي ان يقول عقلا
او في العقل وليس له في ان يتغير العقل و
الاشتراك المعنوي كما في سائر المفاهيم
انكسبية سيما المنفية فان العقل عندهم
لا يقتضي اثبوت ولهذا جرت كلمة
الجمهور بينهم على انه مشترك معنى زائد
ذهنا متن

بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فالقول فيكون كل وجود واجبا
اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققة بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى
ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما
في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققة الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه
انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا
في العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققةها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام
الوجود بها عقلا وانحادها به هوية ارتخا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى صدق عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللا موجود
فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك
ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا يتحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية
ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الان تحققة في العقل وقد
يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم
الاسود فدور ارتسائل واجتماع المثلين او للاسود فتقضى وهو ضئيف لان قيامه بجسم
اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لا اسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض
ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تعدد المعارض على العارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود هذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في
العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
وهو ايضا ضئيف لما سبأني من في الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذهب الشيخ وسائر
المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهية العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم
وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولغظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير
ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنتهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود
عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالتها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات
وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقل وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف
الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فن ذهب
الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير
المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اول فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع
في الوجود المتقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثاني فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد
مشترك بين الذوات اشترك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا
فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وما هيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج
الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم
من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام امرض بالمحل
فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية واعراض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان
هذا يدهى البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود
زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينيا اي بحسب الذات والهوية بان يكون اكل منهما هوية

متميزة بقوم احدهما بالآخرى كيباض الجسم فعند تحرير البحث وبيان المراد ان الزيادة
في النصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا
بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك
بينهما في مفهوم الكون مكايمة ومخالفة لبدية العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن اثبتة قال بزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امر هو الوجود
وآخر هو الماهية ومن نقاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس
وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين
بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والمتمتعات ومغايرة بعضهما
لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل وفي اقتضائه الشبوت
في الجملة فلا يتجه لهم بمجدي في الوجود الذهني في تغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى
كلى مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان
لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود امر زايد
في العقل والمعنى الكلى المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشارك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل
يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق
الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا
بالمعنى الذي ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة
الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه
نفسها عيناً بمعنى عدم تمايزها بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة
غير مدركة للعقل مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية
كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل
يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها
في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحث وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم
بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية
ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما الزم احتياجه
ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود اعروضه الى الماهية ولو في
العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية
غنى في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير متوهم وهذا
لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا علمتم ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون
ذلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها غير الوجود اجابوا بان
المتحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود
ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكرر ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى
الماهيات كيباض هذا الثلج وذلك اذ لا معنى للمفرد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع
ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ان يكون

٣ واما في الواجب فعندنا له حقيقة
يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا كما
في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة
الوجود الخاص القائم بالذات المخالف
بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه
بالوجود البحث والوجود بشرط لا اذ
في الماهية مع الوجود شائبة التركيب
والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص
مع المطلق فانه كون خاص متحقق
بنفسه قائم بذاته غنى في التحقق عن
المطلق وغيره وانما يقع المطلق
عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم
ولا يتصور هذا في غير الوجود لان
احتياجه في التحقق الى الوجود
ضروري وبني هذا على ان الوجودات
مخصصة متكررة بانفسها مشتركة
في عارض هو مفهوم الكون كنور
الشمس والسراج ويباض الثلج
والعاج لكن لما لم يكن لها اسم
مخصوصة توهم ان تخصصها
وتكررها بمجرد الاضافة الى المحال
كما في بياضات الثلج من

٣ لو كان المطلق عارضا لها لكان في كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا في الثلج بياضان وهذا مما يكذب العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والخصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في العقل وثبوته وبعد القول بالشك في مغايرة الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الخصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعميان فلا يلزم للممكن وجودان ولا في الابيض بياضان متن

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا شبه التركيب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كلبا يتكرر الى الجزئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما لتكثر في الموجودات بواسطة الإضافات ومعنى قولنا الواجب موجودانه الوجود والممكن موجودانه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانها مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركات في عارض النور وكذا بياض الثلج والنعاج بل كالكلم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الالكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما خصه الحكماء المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعميان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاعميان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه لوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يبق عليه دليل واذا اعتبر هذا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عاينه من الوجودات المتخالفة وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالشك وان المقول بالشك لا يكون ماهية اوجزه ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعميان بل نفس تحققه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان (قال ثم ان جاء ٨) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً به لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

٨ وبشرط لازمه زالى ذلك وكذا قواهم
الوجود خير محض لا يعقل له ضد
ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت
خير بان هذا ينافي بتصريحهم بانه
من المحمولات العقلية لامتناع
استغناؤه عن المحل وحصوله فيه
خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس
في الاعيان ماهو وجود بل انسان
وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب
والممكن والقديم والحادث وانه يتكرر
بتكرر الموضوعات الشخصية
والنوعية والجنسية وانه يقال على
الوجودات بالشك والوجوه فساد
هذا الرأي اصولا وفروعا اظهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى
من

لانه ان اخذ مع المطلق مركب او مجرد المعروض فاحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عاينهم ان الوجود المطلق مفهوم كاي
لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تنهاى والواجب موجود واحد لا يتكرر فيه اجابوا
بانه واحد شخصي موجود بوجوده هو نفسه وانما التكرر في الموجودات بواسطة الاضافات بواسطة
تكرر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود الى الفرس فوجود آخر وهكذا
وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود
انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس
بوجود وان كل وجود حتى وجود الفاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا يحقق له الا في
الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا
تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يقتصر هو اليه في تعقله واما اذا كان
عارضيا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمنع ارتفاعه اى عدمه
فيكون واجبا فغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه
بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية
والعلمية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع
اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل
قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود
المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود
البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذي لا تقيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود
خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود وعدم كمال لوجود من حيث ان ذلك العدم
غير لائق به او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قد يكون شرا لكن لذاته
بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم حيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها
قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور الوجود مسا وفي القوة
لوجود آخر ممانعه له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه
شيء من الموجودات وعند الخاص لما شارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه
والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم اشي
بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودى يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل
لانه بسيط لاجزائه عينا ولا ذهنا والارزاق تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود
الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزئه ان كان وجودا
او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقدم الشيء بنقيضه ولان الجنس
يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف
لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج
عن الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب
مالم يتبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي بتصريحهم بامور
منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا
ويعتبر حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل

ومثل البياض فان قيامه بالحمل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق
 المعقولات الاولى من حيث لا يحاذي بها امر في الخارج كالكتابة والجزئية والذاتية والعرضية
 لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شي هو الوجود
 او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة
 ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية
 وكان الكلام في الوجود المطابق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفقرا
 الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فحادث
 والافقديم ومنها انه يتكرر بتكرر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان
 والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال
 ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحتمل عليه الوجود بالاشتقاق
 واسلم فالقيام ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغناء عن العارض وان كان
 لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق
 تكثر بالاضافة الى المحال وابست امورا متكررة متخصصة بانفسها معروضه له وكان
 المراد ان الوجود المطلق يتكرر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكرر الموضوعات ومنها
 انه معقول على الوجودات بالنشك كاسبق وجيع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس
 وبالجملة فاقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا
 بالشخص موجودا في الخارج متمنع العدم لذاته ومستلزما لبطلان اموراتفق العقلاء عليها مثل
 كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالنشك معدودا في ثواني المعقولات
 وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب
 وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما العجب حال الوجود ٨) يتعجب من اختلافات العقلاء
 في احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان تتبع ذاته
 في الجلاء والخفاء فتنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقبل جزئي حقيق لا تعدد فيدا اصلا وانما تعدد
 في الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا زيد والى عمرو
 والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير
 من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض
 او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
 الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض
 ما لا يقوم بنفسه بل بحمله المستغنى عنه في تقوّمه ولا يتصور استغناء شيء في تقوّمه وتحققه عن الوجود
 ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقبل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري
 محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما ان يوجد بوجود زائد فينسلل او بوجود هو نفسه
 فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود
 انه الوجود وفي غيره انه ذوالوجود ولانه اما ان يكون جوهر فلا يقع صفة الاشياء او عرضا فيقوم
 المحل دونة واليقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من ان العقل
 الماهية ونشك في وجودها وجار بعينه في وجود الوجود فانما العقل الوجود ونشك في وجوده
 فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية
 الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لان ما بعد ما تصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده
 في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولا يحصى الابان الوجود المقول على الوجودات اعتبار
 عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها اختلافهم

٨ اطبقوا على انه بديهي لا اعرف منه
 ثم اختلفوا في انه جزئي او كلي واجب
 او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر
 موجود او اعتباري لا تحقق له
 في الاعيان او واسطة وافراده عين
 الماهيات او زائدة ولفظه مشترك
 او متواطئ او مشكك والله الهادي
 متن

٢ يتناول شيئاً أو ذنباً أو نظماً أو خطياً
والاول متأصل بكون الموجود به
حقيقة الشيء والثاني غير متأصل
بمثلة الظل من الجسم بكون
الموجود به صورة الشيء والاخيران
مجازيان بكون الموجود بهما اسم
الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق
دلالة على السابق الا ان الاولى
عقلية لا يختلف فيها الطرفان
والاخرى ان وضعيتان يختلف
في اوليهما الدال فقط وفي ثانيهما
الطرفان جميعاً من
٧ على تحققي الذهن باننا نحكم ايجاباً
على ما لا يثبت له في الخارج كالمتمتع
مع استحالة الاثبات لما لا يثبت له
وباننا نجد من المفهومات ما هو كلي
يتمتع بكايته في الخارج ومن القضايا
حقيقة لا يقتصر الحكم فيها على
الموجود في الخارج واعتراض بانه
يكفي في الايجاب تميز الموضوع عند
العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل
الى ان الفهم والتعقل يقتضي الثبوت
في العقل وفيه النزاع والجواب
ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة
بين العاقل والمقول ضروري
ولا تعقل الاضافة الى اني الصرف
بل لابد من ثبوت ما وادليس في الخارج
ففي العقل فان قيل يجوز ان يقوم
بنفسه كالمثل المجردة لا فلاطون
والعلقة لغيره او ببعض المجرّدات
كصور الكائنات بالعقل الفاعل عند
الفلاسفة قلنا معلوم بان ضرورة
ان المتمتع بل المعدوم سيما ما ليس
من قبيل الذات لا يقوم بنفسه
ولا ببعض المجرّدات بهويته بل
بصورته وفيه المدعي من جهة
استلزامه كون التعقل بحصول الصورة
لا من جهة استلزامه ان للمعقولات
نوعاً من التميز غير التميز بالهوية
الخارجية سواء اخترعه العقل
اولاً فله من محل اخر لان اقتضاء
التميز الثبوت في العقل اول المسئلة
من

في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اخلا فهم في ان لفظ
الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات
بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلاً او شكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لاعلى السواء
وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلام الوجود في الاعيان وهو الوجود
التأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الازهان
وهو وجود غير متأصل بمثلة الظل للجسم يكون التحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها
لو تحققت في الخارج لكنت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود
في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من
زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازائه اللفظ الدال عليه لاذات زيد
ولا صورة نعم اذا ضيف الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان وجوداً
حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان واكمل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فلا ذهني
على العيني واللفظي على الذهني واللفظي على اللفظي فحقق ثلاث دلالات اولها عقلية محضة
لا يختلف منها بحسب اختلاف الاشخاص والامضاء الدال ولا المدلول اذ باي لفظ عبر
عن السماء فالوجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة
المطابقة له والاخرى ان معنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيان
يختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظاً كسماء وطائفة اخرى لفظاً آخر
كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف
في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعاً واختلاف الدال لا يختص بحالة
اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاد اللفظ كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف
الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذنا اعتبرت
فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها
فكان بمثلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا ان اراد انه اذا حكم
على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور وبحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية
فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها
العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن فاطمون بان الواضع انما عين الالفاظ
بازاء ما تعقله من الاعيان والدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور
الذهنية نعم اذ لم يكن للمقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها
كالعدوم والمستحيل قلنا مبني هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقتضي
به بديهية العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج
جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر
والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور متعددة ترتب ترتب الحروف في الالفاظ من غير
احتياج الى ان يحفظ اكل معنى صورة مخصوصة (قال ويستدل ٧) كون العلم سبباً في العلم بما لا يتحقق له
في الاعيان مقتضياً لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن ههنا زعم بعضهم
ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول اننا نحكم حكماً
ايجابياً على ما لا يتحقق له في الخارج اصلاً كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغابر
لا اجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لا امر وثبوت الشيء لما لا يثبت له
في نفسه بديهياً الاستحالة يلزم ثبوت المتمتع لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج

ففي الذهن وتقرر آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على المتعنتات باحكام ثبوتية فغناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارج والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثاني ان الكلّي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلّي ثابت وليس في الخارج لان كل ماهو في الخارج مشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقة وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء لا تنجز الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعتراض باننا لانسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقيق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى اننا تصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان العقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهني والالكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما المتعنتات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الا فلا طوبى على ماسياتي في بحث الماهية وكالمثل المملقة التي يقول بها بعض الحكماء زعماء منهم ان اكل موجود شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ماسياتي في آخر المقصد الرابع اوقائفة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالا جرام الغائبة عنا والافقيام المعدومات بالاجسام لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما المتعنتات والاختفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للمتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورهما بمعنى تعقله ايها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فترسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور ولا حفظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢)

فبان انصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بد يهي الاستحالة وبانه او وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج او وجد فيه لان الوجود في الوجود في الشيء موجود فيه ورد بان ذلك في الوجود المتأصل فالخارج ما يقوم به هوية الحرارة لاصورتها والمحال حصول هويات السموات في الذهن لاصورتها والحاصل في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار من

لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام العقل اياه اقتصر المسانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول او كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حاراً وبارداً وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين وانصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المنصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لاصورتها والنضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لاصورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لاصورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجوداً في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة الوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية الوجود متأصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من الاوزان فان الاول كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض الشخصية واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمتم المحالات والالام تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتاً اولاً وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولاً والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشبهة فنساق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوغة يستعمل عندهم فيما يعبر الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوغة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعنديها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فوجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فذهب من خالف في نفي الواسطة والبس ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولاً والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعاً فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية لاغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الاموجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة عدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحتراز بقولهم بوجود عن صفات المعدوم فانهما تكون معدومة لاحالاً وبقولهم لاموجودة عن الصفات

ظ المحاكاة

٣ الوجود يرادف الثبوت ويساقف الشئبة والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا يئنه وبين الموجود واسطة وخولف في الامرين افراداً وجما فقبل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم اوله ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود اوتبعاً لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لاموجودة ولا معدومة فتتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فوجود والا فمعدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا فمعدوم والموجود اخص من الثابت والمنفي من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتاً ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما فتتحقق في نفسه فثابت اولاً فمعدوم ثابت بينه وبين الموجود واسطة

٤ الضرورة فانه لا يعقل من الثبوت
الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم
اذني ذلك ولا يتصور بينهما واسطة
متن

٦ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم
ينافي مع ضرورة لان الذات اذلية
والوجود حال لا يتعلق به قدرة الثاني
ان العدم صفة نفي فينتفي الموصوف
به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم
ليس من الغير فيلزم تمدد الواجب
الرابع انها غير متناهية مع ان الوجود
منها متناه فالكلي اكثر من الباقية على
العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس
ان المعدوم ان كان مساويا للمنتفي
او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان
اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي
فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو
صادق على المنتفي فيلزم ثبوته وهو
محال ورد الاول بجواز ان يكون
اتصاف الذات بالوجود حاديا بالقدرة
فان قيل هو منتفي واللازم التسلسل
واتصاف المعدوم بالوجود اجيب
بمنع استحالة التسلسل في الثابت
واتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع
الاولى ان اريد صفة هي نفي والثاني
ان اريد صفة منفية والثالث بان
الواجب ما يستغنى عن الغير في
وجوده لا ثبوته والرابع بمنع تنه هي
ما يزيد على الغير بمتناه بل اذا كان
الغير متناهيا وثبات ذلك بالتطبيق
بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان
عدم كونه نفيا صرفا لا يستلزم كونه
اثباتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق
الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت
المنتفي فان قيل المراد انه لو كان اعم
لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا
الزاما فلا يبالغوا اكثر المقدمات متن

الوجودية مثل السواد والبياض وبقواهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاتب وهذا
الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات
حالي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فني المعتزلة
من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم
وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن
قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض
المشروطة بالحياة فانها توجب بمحالتها احوالا كالعلم للعالية والقدرة للقادرية وزعم القاضي
وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم
العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فوجود والا فعدم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له
تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فني وكل ماله كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس
فيكون الوجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل
مالا كون له لا تقرر له فيكون المنتفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم
من خالف في الامر بن جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان
له ذلك بالاستقلال فهو الوجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان
فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فني فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا
وثبتوا بين الوجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة بوجه ان الثابت قسم من المعدوم
وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الوجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل
المنتفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنتفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين
بكون المعدوم شيئا لا يقولون للمنتفي معدوم بل منتفي كان الاول في هذا التقسيم ان يقال المعلوم
ان لم يتحقق في نفسه فني وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فوجود
او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فعدم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فني
وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فوجود والا فعدم (قال لنا في المقامين ٤)
اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئته ونفي الواسطة بين الوجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية
بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الانفي ذلك والشيثية تساوق
الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنتفي
فكذا بين الوجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي
وجعل الوجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح
لا مشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه
بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة
واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي اذلية والاذلية تنافي المقدورية واما في الوجود
وهو حال اما على المثبتين فالزما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ما سبق في الاحوال ليست
بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف اونية السواد وعالية من قام به العلم على تأثير
القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالية العالم ومتحركة المتحرك بالفاعل لا يمكن بدون
العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت
الاذلية ليلزم اذلية الوجود بل اذلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف
على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون

تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف مشتق اما اولاً فلانه لو ثبت لكان له
 اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانياً فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب
 الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والالزام اتصاف المعدوم بالوجود
 لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الامعدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي
 في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس
 الاتصاف فلانم استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني
 باننا لانم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورة عند الاتصاف موجوداً بذلك
 الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما
 ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
 الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلوتك الماهية
 عن صفة الوجود وايضاً الماعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بهادلم يتصور ذلك
 في النفي الصرف اتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت
 ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثاني ان المعدوم
 منتصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والمنتصف بصفة النفي
 منفي كما ان المنتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه
 وسلب حتى يكون معنى المنتصف به هو النفي فلانم ان كل معدوم منتصف بصفة النفي وانما يلزم
 لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضاً للوجود الذي هو اخص من الثبوت
 وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كالتأخير واللاحذوث مثلاً فظاهر ان المنتصف به
 لا يلزم ان يكون منفي كالتوجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس بممتنع اتصاف الموجود
 بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
 في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
 وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيعدد الواجب
 او ممكن فيكون محدثاً مسبوقاً بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقه بالنفي وهو مع ابتسائه على
 كون كل ممكن الثبوت محدثاً بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود
 بل غاية ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده
 لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال
 لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقاً فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على
 العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهياً بكونه زائداً على الغير
 بقدر متناه واجيب باننا لانم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهياً وانما يكون كذلك
 لو كان ذلك الغير متناهياً وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضاً غير متناهية كالكل فان قيل
 هي اقل من الكل قطعاً فينتطح عند التطبيق التناهي ويلزم تناهي الكل فالجواب النقص
 بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
 بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم
 اذ لا يبين اظهر النصادق فان كان مساوياً له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي
 يشابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نقيضاً صرفاً والا لما بقي فرق بين العام
 والخاص بل ثابتاً وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتاً ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت
 ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف

عباراته وقد اعتبر في بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نقيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو مح واجب عنه بعبارة محصلها اننا لانم انه اذا لم يكن نقيا صرفا كان ثبوته محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالعدومات الممكنة وبعضها منقيا كالمشتمات وهذا القدر كاف في الفرق لا يصدق ان كل معدوم ثابت للزم كون النفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الراجح تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من النفي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على النفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقرير فن اورده لم يتغتن لم اراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورده على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والنفي واحدا لكان النفي متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال او كان النفي ميبنا للوجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وابت شمرى كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منقيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكليف ليعرف عليه ثبوت النفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على النفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف او كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان ما ل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وما يجب التنبيه له ان المراد بالاتم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه لئلا يحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل نفي (قال تمسك المخالف ٦) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فتميز عن غير المعلوم ومراد فتميز عن غير المراد ومقدورا فتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا واذل الاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصريح الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سبأني فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فمنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني اننا لانم كون الامكان ثبوته بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار على يكتفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء في ان المتعانت كشرية الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها متغية قطعا وان مثل جبل من الباقوت وبحر من الزبيب من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او تقص على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقص بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للوجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم اولا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فن ابن يلزم ثبوتهما في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد

٦ بوجوه الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفي الصريح محال الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والايمان عقلي يكفيه ثبوت التميز والممكن في الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينان ثبوت المتعانت لتمييزها والمركبات الخيالية لتمييزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود سوادا قلنا سم اذا كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة او بمعنى البدول بان تصور ماهية السواد مع كونها لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداها قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب

ايقانه متين

المعدوم مثلاً سواد في نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير
لزم ارتفاع كونه السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد
الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب ان الارتفاع
استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو نوع
ام لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه الملة
للوجود ولازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا
وهو يدعي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي لبس السواد المعدوم سوادا فلا تم استحالة
وان اريد العدول الى السواد المنقر في نفسه لاسواد فلا تم لزومه وانما يلزم لو كان السواد منقررا
في نفسه حيث قد فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان
او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره اولم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون
السواد سوادا نظرا الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد
سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفاءه
(قال هذا في الشبهة ٩) يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شبهة المعدوم بمعنى
ثبوت في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل
والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم الموجود لما يجده
شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقناك من قبل ولم يك شيئا لا ينفى الاستعمال
المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبى من انه حقيقة في الموجود مجاز
في المعدوم هو مذاهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل
شياء وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسبق في او يمنع عدم قولهم
باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جارا لله انه اسم لا يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم
والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
لما لبس بمستحيل موجودا كان او معدوما وانقل عن ابي العباس الناشئ انه اسم للقديم
وعن الجهة انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فيعبد جدا من جهة انه لا يقبله
اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول
هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة
مشتركة الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم
او نحو ذلك (قال اصح المبتون المحال بوجوده الاول ان الوجود لبس بموجود والا)
لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لا تصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك
لان عدم على تقدير الواسطة لبس بنقيضه للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب
صاحب التحرير بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى
ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت
والوجود لبس بثابت كما انه لبس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلاما من الثبوت والنفي ابس ثابتا
ولا نفيها ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرنا قول
بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام باننا نختار ان الوجود موجود
ووجوده عينه لازما ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازها عن سائر الموجودات يكون بقيد ساي
هو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب باننا نختار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمنع

٩ بمعنى الثبوت العيني واما ان الشيء
اسم الموجود او المعدوم او ما لبس
بمستحيل او القديم او الحادث او غير
ذلك فلفظي والمرجع الى النقل
والاستعمال متن

٨ تسلسل ولا معدوم والا لا تصف
بنقيضه والقول بانه لا يرد عليه القسمة
اعتراف باو واسطة قلنا موجود
ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم
الاتصاف بالنقيض او كان الوجود
عدما او الموجود معدوما الثاني الكلي
لبس بموجود والا لكان مشخصا
ولا معدوم والا لكان جزأ للموجود
وكذا حال كل جنس او فصل مع نوده
على انه لو وجد يلزم في الاعراض
قيام العرض بالعرض قلنا لا تركب
في الخارج اذ لبس هنا شيء هو انسان
واخر خصوصية زيد ولا في السواد
شيء هولون وآخر قابض للبصر وآخر
مركب منهما يقوم واحد منهما بابا آخر
على ان مثل هذا القيام لبس من قيام
العرض بالمحل في شيء وانما التمايز
في الذهن فثبت فيه اكلي والجنس
متن

بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود
 ذو عدم فلان سلم استحالة فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذولا حيوان هو السواد والبياض وسائر
 ما يقوم به من الاعراض والاقر بانه ان اريد الوجود المطلق معدوم او الخاص كوجود
 الواجب ووجود الانسان فوجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه
 وليس له وجود آخر ليس لسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى محقق وان اريد
 بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق
 ان الشبهة قوية الشاك ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والالكان
 مشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والالكان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لا يمنع تقوم
 الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزأ من الماهية
 الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم
 لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قبل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقبل
 بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقبل اى اللون بالفصل الذى هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول
 وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزئه المركب سيما المحمول عليه
 لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع
 بل يتمتع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا
 في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة ليقومه ويحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس
 لا يقتضى كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا لارى ان الحيوان محمول على الانسان
 مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ
 العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض
 بالمحل فى شيء ولم يتعرض لنوع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق
 الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكليته جعلناه العمدة وهوان ليس
 فى الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل
 من تركيبهما النوع لظهور ان ليس فى الخارج شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية
 زيد بتركب منهما زيد وكذا ليس فى الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب
 منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة باخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض
 بالعرض بل فى الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الاكون
 الكلي او الجنس موجودا فى الذهن ولا استحالة فيه وانما تعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود
 يجب ان يكون من افراد الوجود الذى هو تقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم
 الذى ليس عند هم تقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ٢) اعترض الامام
 على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول فى الاعيان بل فى الازهان بان حكم العقل ان مطابق
 الخارج ماد كلام مثبتى الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب
 بان الكلام فى تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه فتعبر بمطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم
 بانها تمايزة فى الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج
 فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون فى الخارج بازاء كل صورة هوية
 على حدة فلان سلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت فى الذهن على انها صور
 لامور تمايزة فى الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المنحى بها فى الخارج
 تلك الهوية والتحقق من تلك الهوية فى الذهن تلك الصور فلان سلم ان المطابقة تستلزم ان يكون

٢ لو اخذت فى الذهن على انها
 صور لامور تمايزة فى الخارج

هناك امور متميزة بحسب الخارج وتمايز ذلك اولم ينتزع العقل من امر واحد صوراً مختلفة باعتبارات مختلفة على ماسبق في بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال ٢) تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخلفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائداً عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثابتاً ويتسلسل لماذا كرم في لوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كلياً محمولاً على جزئيات ثابتة فان كان ثابتاً كان متشخصاً وان كان مغنياً امتنع كونه جزءاً من الثابت وكذا اذا كان جنساً لانواع وذا كان من اجناس الاعراض لزم قياس العرض بالعرض على ما ذكرتم فاهو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف يلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولا يمتنع من حال للكلية وآخر للجزئية احوال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعتبار فكم وايضا لان سلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالة في الموجودات قلنا قبواها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والافخلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالاً او صفة وعلى التقديرين فلا يفرق الا بالموجود ايس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجوداً وان اريد انه حال اوصفة موجودة فمنوع واستحالة التسلسل في الامور الثابتة بمقام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ماسبق واما ما ذكره الامام من اننا لوجودنا انسد ابطال حوادث لا اول لها وثبات الصانع القديم فضعيف لاننا لنجوز في الموجودات وبه يتم ثبات الصانع وتقرير القوم في القرض بالحال ان الاحوال متخلفة بخصوصياتها ومشاركة في عموم كونها حالاً وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ايس صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكاً في حال يلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ايس سلباً محضاً بل هو وصف ثابت للموجود ايس بوجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالاً مع انه ايس بوجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالاً وتشارك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ايس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد والمشارك ايس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوبس (قال الثالث ٢) اي من وجوه اثبات الحال ان اليجاد ايس بوجود والاحتياج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجوداً لانه بعد صدور المعلوم عنه لم يحصل له صفة وكالم يكن قبل الصدور موجوداً فكذا بعده لا يقبل ايجاد اليجاد عينه لاننا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلوم وهذا ايجاد للوصف الذي هو اليجاد والجواب ناخترانه معدوم ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجوداً فان صحة الحمل ايجابى لا تنافي كون الرصف الذي اخذ منه المحمول معدوماً في الخارج كما في قوانيها زبد اعنى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من الاعنى والامتناع معدوم في الخارج (قال ولهم ٧) اي للفائتين بكونه معدوم شيئاً والحال ثابتاً على هذين الاصلين تقريرات مثل اتفاقهم على ان الذات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود

٤ فان الاحوال متمثلة في ثبوت متخلفة في الخصوصيات في ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والامتياز وعلى احوال هي اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لا تقبل التماثل والاختلاف فلا يزيد ثبوتها للتسلسل ولا يكون شيء منها كلياً وحالاً ولا آخر جزئياً ومحملاً على ان التسلسل انما يمتنع في الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل سيجب من

٢ اليجاد ايس بوجود والاحتياج الى ايجاد آخر وتسلسل ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجوداً قلنا عدم مبدأ المحمول لا يلزم عدم الحمل فزيد اعنى مع ان الاعنى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم من

٧ على الاصلين تقريرات مثل اتفاقهم على ان لذوات المتخلفة في العدم غير متناهية ولا تأثير للمؤثر فيها ولا تبين بينها وانه يجوز القطع بان العالم صانعاً متصرفاً بالحياة والقدرة والعالم مع الشك في وجوده من

وعلى انه لا يباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات
 لاقى الحقيقة والاصح على كل ما صح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية
 في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدر والحياة
 مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا انصاف المعدوم الثابت
 بالصفات الشبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم بانصافها
 بالمتحركة والساكنية لجواز ان تتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة
 وذلك جهالة عظيمة والجواب بان بعد ما تصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع
 العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما لو وجد
 كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود
 في الخارج لبس بشي لان لا ينفرد حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح
 على قول النافين ايضا الا يرى ان استدلال على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجود
 الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدلائل ونقطع بان شريك الباري تمتع ومعناه ان الذات
 المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغيرة للباري تعالى وتقدس تمتع ان يوجد في الخارج
 واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين بان للمعدوم
 صفة (قالوا خلافاً لهم ٢) من تفريع القول بكون المعدوم شيئاً اختلافاً فهم في ان الذوات المعدومة
 هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة
 الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلاً فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية
 فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود
 لان ما بالذات لا يزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية
 ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود لبس لانه ذات ولالان وجوده والا لكان لازماً للعرض
 فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف
 بالحقيقة كالحقابق المشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكره ذهب ابو اسحق بن عياش
 الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص
 بعضها بصفة معينة لا تكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والاتسلسل بل لمباين ولا يجوز
 ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختاراً وفعل المختار حادث فيلزم كون
 المعدوم مورداً للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب
 انه يجوز ان يكون لذاته الخصوصية فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بنى
 العارض الذي هو الذات المطلقة والمعرض الذي هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم
 في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود
 والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزاً ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة
 عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين
 ويسمونه الكائنية معمل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى
 ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية
 هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فائنه ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا فتقارها
 الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلاً لزم
 دوامها فلا توجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء لزم حدوثها وهو محال
 ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور وابنته

٢ في ان الذوات المعدومة هل تتصف
 بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها
 في الوجود كالحلول في المحل وان التحيز
 هل يغاير الجوهرية وان المعدوم
 هل له كونه معدوماً صفة وأنه هل يمكن
 وصفه بالجسمية من

ابو الحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معال بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعاللة بالعالم والقادرية المعاللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعمل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعمل باختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة مخالفة بالصفات جعلوا تلك لصفات احوال اول ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لوجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالخبيث وما هو مشروط بها كالعالم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كاللؤلؤ في المحل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليسا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست يجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين المتعدي والمعدومات الممكنة بان لهما ماهيات تتصف بالوجود تارة وتنتهي عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصوا لها فعبروا عن ذلك بالشبهة واشتوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الوجود كوجود الانسان واليجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد واونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بوجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا يتحقق له اصلا لما رأوا الموجود ان تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بوجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموها بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فحقن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتداء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموها بتحققها وجودا وارتفاعها عدمها ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاختبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثابته فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني عن الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباحنا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والاشتوت حدا اعدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه يتناقى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعاموم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعه غيره والكان في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعه لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

٤ الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعاللة بالعالم وغير المعلل كلونية السواد وتعمل باختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك من

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا يتعلق سواديته باسباب الوجود والثاني على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها لا تصاف الموجود بها وجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود واليجاد والعالمية والاونية جزموا بانها لا موجودة ولا معدومة من

٢ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود وتقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة اذا لعدم ارتفاع ما من شأنه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التي لا يتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولا معدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما من

من حيث ان التحقق بالنسبة حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس ٢) قد اشتهر خلاف في تميز
الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج وابست للعدمات او المعدومات هويات
عينية متميزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متميزة عند
العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلامة موجب
لعدم المعلول من غير عكس وعدم لشرط منافي لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي
وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما
لم يكن التمايز الا بحسب للعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب
الواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبت نفيه لان
التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب العقل والتصور فاركان ذلك بوجود في الذهن على ما هو
رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شأنة الوجود لان كل متصور فله
وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للوجودات ومن نفيه اثبت له الاعدام وابست لها شأنة
الوجود متميزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان انفلاسه المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام وجهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال
في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن
ثبت الوجود الذهني حكم تمايز لاعدام عند تصورهما لما هما من الثبوت الذهني وان كانت هي
اعداما في انفسهما ومن نفيه حكم بعدم التمايز لعدم اثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض
انفسه ٣) لما كان الحكم تمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للوجودات
الذهنية على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبية على الجواب بذكر مسائل
تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منهما ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور
العدم المطلق الذي هو نفي الوجود في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا
لعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنهما ان زوال
العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه نفييا له وسابا ومنهما ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل
ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته
فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل لما لا يكون ثابتا بوجه من
الوجود من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة
الحكم عليه بامتناع الحكم ابست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل
وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما
وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لشيء مما انت في فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء لشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فيتناقض لان بعض المجهول المطلق صح
الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم مادام مجهولا مطلقا وهي
لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادني تغير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالعدم اي ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على
الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن

٢ للاعدام تمايز في العقل اختصاص
من عدم المعلول بالاستناد الى عدم
الذات وعدم الشرط بما فاة وجود
المشروط وعدم الضد بتصحیح
وجود الآخر من

٣ بان العقل فينقل عنه ويكون نوعا
من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار
كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار
فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس
بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم
قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت
ولاتناقض لاختلاف الاعتبارين
وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول
المطلق واللامكن التصور من

تصوره أصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا
ضرب فعل ماض ومن حرف جر وابس باسم وما لا يتصور أصلا لبس بكلى الى غير ذلك
فدفعنا ان يكون الجواب حاسما للسادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد
فالجهول المطبق من حيث ذاته يمنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب
من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا
لاشيء من الجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشيء ويمكن
اولا يمكن وبالجملة فاماب وابس بضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو ان لا
صدق شئ من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لوسلبا عن شئ واحد وههنا كما لا سلب
لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق التزديد على
ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر
النقيضين من المفردات كالوجود واللاوجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ابس بمرجود
ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق النقيضين
في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له
اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله
ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاتبات في الذهن قسما
للاتبات فيه بحسب الذات وقسمها منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور
واللا ممكن التصور يكون الثاني قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمييز بين
الثابت في الذهن واللاتبات فيه وكذا بين ممكن التصور واللا ممكن التصور مع انه يستدعي
ان يكون الممتازين هويتان عند العقل ولا هوية للاتبات في العقل واللا ممكن التصور فيكون
كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه
يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسما للهوية بحسب الذات
وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولاتناقض في شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على
حل كثير من المغالط (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما في قولنا
الانسان موجود والعناء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد
كاتب او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الازهان والجل
قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع قد يكون سلبا وهو الحكم بنقائه عنه وحقيقتهما
ادراك ان النسبة واقعة اولست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حل
الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك
للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتميزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليقيد
فائدة يندبها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع
بعدم الفاعلة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي
فرب موجبة لا وجود اطرفيها في الخارج كقولنا العناء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب
ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس متوهم للنوع والنوع كلى والفصل حلة للجنس الى غير ذلك فانهما
وان منع ايجاب بعضهما فلا كلا في البعض وان اريد الاعم ليناظر امثال هذه القضايا ان يستقيم لانه
لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهنى اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه
وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان

٨ لا حجر في تصورات العقل فله ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما
بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى
نفسه ويقسم الموجود الى ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن
التصور واللا ممكن التصور ويحكم
بالتمييز بينهما فيكون كل من اللاتبات
واللا ممكن التصور لاهوية له من حيث
الذات مع ان له هوية من حيث
الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية
من

٩ وقد يقع رابطة ولا بد في حل
الايجاب من اتحاد الطرفين هوية
ليصح وتغايرهما مفهوم ما لا يقيد
من

الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج اذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كتولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان يتوحد مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما واحد هما من ثواني المعقولات بمعنى قولنا شريك الباري ممنوع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممنوع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس (قال ولا يلزم في جملة ما على الماهية) قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود امام اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة وامام اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع امام اعتبار المحمول فلغوا ومع اعتبار عدمه فتناقض فزال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخفى عن المحمول او قبيضة وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يخفى تقبده من قبل الحمل فان حل عليه الوجود كان موجودا او العدم فعدوما او السواد فاسود او البياض فايض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصويره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الشابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغوا وتناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه منصور البتة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولا يشترط ٩) يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة ولست صحة الحكم مطابقتها لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممنوع وكقولنا الانسان ممكن او اعشى ولا يكتفى المطابقة لما في الازدهان لانه قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعيا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اى في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار الخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شبيهة في الاعيان كالمعدومات سيما المتعنتات فالجواب اجمالا ان العلم قطعيا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة بكيفية تحقق المضامين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين

٢ اعتبار الوجود او العدم فيها
ايضا او يتناقض كما ان في حل الاسود
على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه
وانما يخفى ذلك من قبل المحمول
وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما
من

٩ في صحة الحكم المطابقة لما في
الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان
ولا يكتفى المطابقة لما في الازدهان اذ قد
يرسم فيها الكواذب بل المعتبر
المطابقة لما في نفس الامر ومعناه
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه اى في حد ذاته مع قطع
النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما
في العقل الفعال بعيد جدا اذ قصد
بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق
من لا يعرفه بل ينكره واما الاعتراض
بانه لا يشمل علمه ولا العلم السابق
عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه
من

والمقايضة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات تجدد بينهما بحسب كل زمان نسبة
 ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة
 او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع
 وما في نفس الامر وبالحارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة
 تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او المملوطة من زيد او عمرو وغيرهما
 بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب
 ولما لم تصور للنسبة السمة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الاجسب
 العقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر
 مجرد ازل يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل
 على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر
 كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول
 متعلق خارج عن الذهن بطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازل لا يلحقه تغير اصلا
 ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر
 في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازل مشتمل على الكل
 بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتغاله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتغالها على الكل
 بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب
 المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف
 لصريح قوله تعالى وعند مفاتيح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد
 بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعاً لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد
 نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد
 ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويمتنع اعتقاده على ما هو رأي المتكلمين
 وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال
 وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار
 المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات
 كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له مع وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام
 زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي
 في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع
 مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتمام
 الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الاتعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث
 بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكل كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢)
 وهي لفظة مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشيء ماهية يحاسب عن السؤال بما هو كما ان الكمية
 ماهية يحاسب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف
 او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير
 الماهية ومنهم من صرح بالقييد فقال الذي يطلب به جميع ماهية الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك
 بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بماهية الشيء هو هو ويشبه ان يكون
 هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية
 وليس كذلك لان الفاعل ماهية يكون الشيء موجودا لماهية يكون الشيء ذاتا تتصور

٢ وفيه تباحث البحث الاول ماهية
 الشيء ماهية يحاسب عن السؤال بما هو
 ويفسر بماهية الشيء هو هو ولا ينفذ
 بالفاعل اذ به وجود الشيء لا هو هو
 باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة
 وباعتبار الشخص هوية

حقيقة المثلث وان لم نعلمه وجودا ولا فعلا وبالجملة فبني هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست
بجمل الجاعل على ما سيجي بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات الغناء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد يراد
بالهوية الشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
(قال وتغاير عوارضها ٤) اي ماهية الشيء وحقيقته مغاير جميع عوارضه اللازمة والمفارقة
كالفرديّة للاثلاثية والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعارض
والعارض ولهذا يصدق على المتنافين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست
شئنا من العوارض واوعلى طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والعدم والوحدة والكثرة
وانما ينضم اليه هذه العوارض بوجودها ومعدوما عاديا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل
تلك الماهية اي يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان
الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض
العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يراد
ان ذلك من عوارض الماهية واوازمها مقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولولم يرد ذلك لم يصح
الاحل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا او سئل بطرفي النقيض
فقبل الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بزواج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم
حرف السلب على الحثية مثل ان يقال ليست من حيث هي زوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شئنا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج اوليست
بفرد اوليست هذا ولا ذلك بتقديم الحثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها
والتعدير انها من العوارض واما اذا اردت تقديم الحثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو
ضاحك او ليس بضاحك فاذا ذكر في المواقف من ان تقديم الحثية على السلب معناه اقتضاء
السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولوسئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين
كقولنا الانسان اما واحد او كثير ام يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان
معنى السؤال بالوجبتين انه اذا ما يتصف بهذا الموجب انصف بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد
بل يستلزم التغاير وهذا ما قل في المراقف لوسئلنا عن المدواتين فقبل الانسانية من حيث هي
(١) ولا (١) لم يلزمنا الجواب ولوقلنا لا هذا ولا ذلك اي ليست من حيث هي (١) ولا (١) بتقديم
الحثية لما مر ولا يخفى ما في لفظ المدواتين من العدول عن الطر بق فان قولنا هذا (١) ليست
من المدولة في شئ وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا عني واعني
اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قولنا تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد
في مكانين وهو صوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا
بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد
لا بالشخص في امكنة متعددة ومنصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعمال ان يكون كذلك
(قال المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخالطة والماهية
بشرط شئ ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط
ان لا يثار منها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها
في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا الشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت

في اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها
فحيث يقال الاربعة من حيث هي
زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك
من مقتضيات الماهية والافهمي
من حيث هي ليست الا هي حتى لو قيل
الاربعة من حيث هي زوج اوليست
بزواج او هي زوج او فرد قلنا ليست
من حيث هي زوج ولا فرد بمعنى
ان شئنا منها ليس نفسها ولا داخلا
فيها ولا يصح هي من حيث هي زوج
اوليست بفرد ولا هذا ولا ذلك من

٨ شئ وتسمى المخالطة ولا خفاء
في وجودها وقد تؤخذ بشرط
لا شئ وتسمى المجردة ولا توجد
في الاذهان فضلا عن الاعيان
وان قيدت الواحق بالخارجية لان
الكون في الذهن لا يلحقها في نفسها
وان لم يتصوره العقل ولم يجعله
وصفا لها وما يقال من ان للعقل
ان يلاحظها وحدها او يعتبرها
مجردة عن جميع ما عداها حتى
عن الكون في الذهن لا يقتضي تجردها
وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز
وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر
المقرون بالشخصات كذلك من

٧ من المثل ايش قولا بوجود المجردة
بل بوجود الانواع في علم الله تعالى
او بان لكل نوع جوهر مجرد ايد برامره
بمنزلة النفس للبدن متن

العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة
الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم
انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت لعوارض بالخارجية زعماءه ان الكون في الذهن من العوارض
الذهنية وكأنه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق
الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر
على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم
انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وينوون بوجهين احدهما ان للعقل
ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذا بشرط
لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه بخاز ان يعتبر الماهية
مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد
بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق
فان قبل لا معنى للمأخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك فلنا فتح لا يمنع وجوده في الخارج
بان يكون مقرونا بالعوارض والشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه
ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل
فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت
(قال وما نسب الى افلاطون ٧) قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق
وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد اذلى ابدى قابل للتقابل اما التجرد وقبول المتقابلات
فليصح كونه جزءا من الاشخاص المنتصفة بالافلاك المتعابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان
كل مجرد اذلى وكل اذلى ابدى ولما كان هذا ظاهرا للبطلان بناء على ان القابل للتقابلات والجزء
من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط
لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقييد العوارض
بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو
انه اشارة الى ان الموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراف
وغیره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها جوهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي
يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك
الجبيل وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كل ذلك النوع بمعنى ان نسبة
فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينهما حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك انسان محسوس
فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير اذ اثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة
فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص باتواع الاجسام
بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجي صرح بذلك صاحب الاشراف
فقال والصور المعلقة ابست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه
مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستبيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات
والعنصرية التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع
الجسمانية المستقلة وتدير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام

وهي اعم من الخلوط فتوجد لكونها
نفسها في الخارج لاجزائها اذ لا تمايز
في الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك
في الذهن فان قيل المأخوذ لا بشرط
شيء كلّي طبيعي فيمتنع وجوده العيني
ضرورة استلزامه الشخص المتناهي
للكلية قلنا لا بل الكلّي الطبيعي
هو المأخوذ بشرط كونه معروضا
للكلية وما يقال من انه موجود فعناه
ان معروضه الذي هو المأخوذ
لا بشرط شيء موجود وذلك عند
عروض الشخص وحاصله
ان ما صدق هو عليه موجود من

٢. ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء
بمعنى ان يزيد عليها كل ما يغارنها
فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه
في الوجودين متممة الحمل عليه ضرورة
لزم اتحاد الموضوع والمحمول
في الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط
مع تجويز ان يقارنها غيرها
وان لا يقارنها وحيث ان كانت
مبهمة محتملة للمقابلة على مختلفات
الحقايق غير متحصلة بنفسها
بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد
تلك المختلفات فجنس وانضاف
فصل وان كانت متحصلة بنفسها
او بما ينضاف اليها فتويع فالحيوان
بشرط ان لا يدخل فيه الناطق
مادة الانسان جزاءه غير محمول عليه
وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان
نفسه ولا بشرط احدهما جنس له
محمول عليه فلا يكون جزاءه وانما يقال
له الجزء لما يقع جزاء من حده ضرورة
انه لا بد لا يقل من ملاحظته في تحصيل
صورة الانسان وامافي الخارج فتأخر
ضرورة انه مالم يوجد الانسان
لم يعقل له شيء بعينه وغيره من

مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نوربة اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته
او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء) لا خفاء
في تباين الخلوط والمجردة واما المطلقة اعني المأخوذة لا بشرط شيء فاعم منهما صدقه عليهما
ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به متافيان فكيف
يتصادقان قلنا اتفان انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا ينافي
الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما اتفان في الصدق
بين المشروط بالشيء والمشروط بهدمه كالخلوط والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط
شيء موجود في الخارج لان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من الخلوط الموجودة
في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا هو زيد وعمر وغيرهما من الافراد
وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والاما صدق
المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير
ولتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج
لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه
كلّي طبيعي ولا شيء من الكلّي موجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم الشخص المتناهي
للكلية وتنافي اللوازم دال على تنافي الملزومات قلنا لان سلم ان مجرد المأخوذ لا بشرط شيء
كلّي طبيعي بل مع انتساب ركنه معروضه للكلية والمأخوذ لا بشرط شيء اهم من ان يعتبر مع هذا
العارض اولا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلّي الطبيعي موجودا في الخارج
لان كلية العارضية تنافي الوجود الخارجى المستلزم للشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلّي
الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلّي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء
موجود في الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض الشخص فيصير الحاصل
ان ما صدق عليه الكلّي الطبيعي وهو الخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع
عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض
المسمى بالكلّي العقلي (قال وذكر ابن سينا ٢) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط
لا شيء ولا لا بشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط
لا شيء بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه
في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حله على المجموع
لانقاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة
والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقابلة على
اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به وبصير هو بعينه احد تلك
الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احدا لاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون
متحصلا بنفسه كافي الانواع البسيطة او بما ينضاف اليه فجعله احدا لاشياء كافي الانواع الداخلة
تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون
معه الناطق فتخصصا وتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء من حيث
يحتل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان

جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث
جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر وانما يقال
للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلاً منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخلة تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون
متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان
مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمله وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو هذا ما ذكره
ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من
المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحيث ان يكون
القول بكونه جزءا او منضمما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على
ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهر اذ اطول وعرض وعمق من جهة
ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس
او اعتداء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح
آخرا بانه مأخوذ بشرط شيء ومنه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني (٣) ان النوع
هو مجموع الجنس والفصل لجملة عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء
تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ بلا بشرط
شيء اذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا
واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) انه كما ان الجنس
يحتمل ان يكون احدا الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احدا الاصناف او الاشخاص
فكيف جعل الاول بهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم
بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء
الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع
يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعرض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما
التباين بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني
انما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها
بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي
فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كالحيون من البدن والناطق
من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأ
الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي
كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكمي المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط
ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس
بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه
يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه
وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية محذوف عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها
ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والمأخوذ على هذا
الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو
كل شيء طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه
وبما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخطا لما ذكره في شرح الاشارات بما شتهر بين المتأخرين

وفيه شهادة صادقة بما رعى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره (قال البحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزاء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لاجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينسب الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى مالا جزاء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه لا يحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود (قال ويدل على التركيب ٤) يعنى اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين بمابه الاشتراك ومابه الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جراً وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدي الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت كلتاها كذلك كما في الانسان والفرس فكلتهما وان كانت احدهما كما ذكرتم فاحدهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان مختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة التقيض وقد يؤخذان متضايقين بان يؤخذ البسيط بسيطاً بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءاً منه والمركب مركباً بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلاله وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم الحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا يتعكس لجواز ان لا تعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا يتعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركباً حقيقياً كالجسم الحيوان والجدار

ثم الضرورة قاضية بوجود الماهية
المركبة فلا بد من انتهائها الى
البسيطة متن

٤ الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف
في ذاتي او شيء من لوازم الماهية
لا مجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتي
متن

٥ التركيب والبساطة متضايقين
فيكون بين البسيطتين عموم من وجه
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط
في الاضافي اعتبار الاضافة وعموم
مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط
الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي
والمركب بالعكس فاسد متن

لا يثبت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا
 اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا
 بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا
 البنية والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البنية مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار
 ذلك باطل قطعيا (قال ولا بد من تقدم الجزء ٨) يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعندما
 في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء
 بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والتاسطق وعدمه الى عدم
 احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء
 منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي
 للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب البرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه
 عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء
 للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جعل الجدار هو جاعل البيت
 وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان الجزء خواصا ثلثا الاولى التقدم في الذهن والخارج
 وهي خاصة حقيقية لاتصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في
 التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد
 تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البنية بالمعنى الاعمال ان اشترط
 اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا
 اضافية لصدقها على الاعراض الاولى اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان
 الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كنساي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه
 لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبيضا
 لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل
 مجموعها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربع وبيض السطح وصدق
 الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا الثلث للقائمتين فان قيل ان اريد
 بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء
 الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والامتناع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني
 متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج
 ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية
 لاحقيقية فلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود
 الكل الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاول ابتناؤها على ما ذكرنا من ان الجزء
 اي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا
 واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا وفصلا لكونه مأخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير
 صادقة على العلة الفاعلية فاية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في
 الخارج كلونية السواد او في الذهن كالهولي والصورة والاجزاء التي لا تجزأ اذا جزأنا العقل حقيقة
 الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة
 بالذات مختصة بالاوزم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل
 من الجزر الموضوع يجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون
 من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ويمساقوم بها من الصورة المعدنية والنباتية

٨ ذهنا وخارجا فيلزم الاستغناء
 عن الوسط في التصديق والواسطة
 في الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقة
 والاخران اضافيتان مبن

٩ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى
 البعض كصورة المركب المتقدمة
 باجزائه المادية وكالجنس الذي هو
 امر مبهم لا يتحصل نوما حقيقيا
 الا بمقارنة الفصل وهذا معنى علمية
 والا فلا تمايز في الخارج بين الجنس
 والفصل بل النوع والشخص
 ايضا فز يد هو الانسان والحيوان
 الناطق وانما التمايز في العقل
 من جهة انه يحصل من الشيء صور
 متعددة باعتبارات مختلفة مبن

والحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل
فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل عقولا مطابقا لما في الاعيان
من الانواع الحقيقية الا اذا افترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررهما ويعينها
ويقومها نوعا وهذا معنى علة الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس اى يصير
حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل دالة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح
عبارة انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل بمهمة
مختلفة لان تقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت
بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ايهامها بالخصوصا
في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا بخصوصا في الخارج لانه لا تمايز بينهما
في الخارج والامتنع حل احدهما على الآخر بالواطأة ومن البين ان ايس في السواد امر محقق
هو اللون وآخره وقابضية البصر مجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ايس في الخارج الا
الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متميزة عند العقل بحصلها من الشخص بحسب
الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل واكثر مختلفة في التباين والاشتراك
فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشارك فيها غيره واخرى صورة يشارك فيها عمرو
وبكر واخرى صورة يشارك فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع
البيسط كالسواد لظهور ان ايس في الخارج لونية وشي آخر به انه زالسواد عن سائر الالوان ولهذا
لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتميزة
في العقل متميزة في الخارج واهل جعلاهما واحدا كالحوان فانه يشارك النباتات في كونه جسما
ويتميز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك
الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما
فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا
ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى
بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتميزة بحسب العقل فقط قد يكون لهما
مبادئ متميزة بحسب الخارج كالحوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول
والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدما فان
المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وبماله طول فقط
فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون
بالمادة المعنية ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة
لتشخصها وسيجي بيان ذلك (قال وقد يكون اعتبارا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج
الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المسادية لازم قطعاً وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية
فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقى ايضا كالسابط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا
المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقيق لها
في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار
من

كالمسكر فلا يلزم
من

٨ بان يكون بينهما تضاد بالمساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد تبين
منه انه او مختلفة وجودية او عدمية
او مختلطة او حقيقة او اضافية
او مترتبة من

صورا تنبض على المواد في نفس الامر وتعرفها واما مثل الترتيب فيهل يحدث
صورة جوهرية هي مبدأ الآثار وهو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض
وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والجزاء قد تتداخل ٨)
الجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تضاد في الجملة
اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر
فيكونان متساويين كالركب من المغذي والنامي او من جانب واحد بان يصدق احدهما
على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالركب
من الحيوان والناطق واما على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق
عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالركب من الحيوان والابيض
واما المتباينة فاما ثمانية كما في العشرة من الاحاد واما مختلفة محسوسة كما في البقرة من السواد
والبياض او معقولة كما في الجسم من الهوي والصور او مختلفة كما في الانسان من البدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المختلفة الى ما تكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطى او الى الفاعل كالقطوسة لتغير في الانف الى الصورة
كالافطس لانف فيه تغير او الى الغاية كالحاتم لحقة يتزين بها الاصبع و الى ما يكون للشيء
مع اضافة له الى المعلوم كالحاتق والرازق و الى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر
وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقة وعدم المسبوقية للاولية وايضا
اما حقيقة كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزياته او مترتبة
بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي (قال المبحث
الرابع ٨) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل يختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون
الى انها يجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست يجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجموع وذهب بعضهم الى ان المركبات
المجمولة دون البسائط استدلل المتكلمون بوجوه الاول ان كلام المركبة والبسطة ممكن لان الكلام
فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سبق من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان
نسبة تقتضي الانبئية فتناقى البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص
بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر
عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها
في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف
في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسطة بمجموعة لم تكن المركبة بمجموعة لانه اذا تقرر
في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز
ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور
المجموع لاننا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة
التفاصيل الثاني ان الفاعل لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق
الوجود لان ذات المعلول عند قسائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج
بكماله بل لابد ان يبقى شيء منها يحصله لفاعل واهية ناجمة عنه والامكان المعلوم متحققا سواء

٨ الماهيات بمجموعة خلافا لجمهور
الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض
في البسائط لنا وجوه الاول ان علة
الاحتياج هي الامكان وهو صفة
لما هي مركبة كانت او بسيطة
بالنسبة الى وجودها الثاني لا يعقل
التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى
صيرورتها تلك الماهية في الخارج
ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول
لو تقرر بكماله عند اقتضاء الوجود
لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع
الوجودات ووجود المجموع بحسب
الخارج غير معقول انما تقرر الماهية
ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل
بان مالها الى مجموعة الوجود الرابع
المجموع اما الماهية او الوجود
او اتصافها به او انضمام الاجزاء
والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص
لما هي الوجود من

تحقق الفاعل أولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولله احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث عدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الاعلى ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثيره فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجود الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جملا وتأثيرا في الممكن فالمجول اما الماهية او الوجود واتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا) احتج القائلون بعدم مجولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب ولا نسلم استحالة فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لانسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولة الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولادخلا فيها ليس بما يتصور في نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذات كرفادة والا قرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولة قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزواج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوده حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جمعا ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فن قال بمجولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولة تتعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة و مرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولة في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى (قال الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية ٢) جعل صاحب التجر يد الوجوب والامكان والامتناع وكذا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا لازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فاوجه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي الجسم دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فن قال بالمجولية مطلقا اراد عرضها للماهية في الجملة ومن نقاهها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل من

٢ ونجمله منهاج المنهج الاول في التعيين وفيه مباحث من

٤ التعمين بغاير الماهية والوجود
والوحدة اصدقها على الكلي
دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة
بمخلاف تمايزية صاد فان اذا اعتبر
مشاركه الشخصين ويتفارقان
اذ لم تعتبر اركه او ككار التميز
كليا فينبغي ان يكون من وجه من
٦ اعتباري اوجهين الاول انه لو وجد
اكان له تعين وتسلل فاقبل المحوج
ان التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية
واشتراك التعين غطى او عرضى
قلنا كل تعين فله عند لعقل ماهية
سواء تعددت افرادها ولا فاذا وجدت
في الخارج لم التعين الضرورة فان قيل
تعيينه عينه قلنا فيكون اعتباريا اذ تغاير
المعروض والعارض في الامور العينية
ضروري انما ان انه لو وجد اتوقف
انضمامه الى حصة الشخص
من النوع على تميزها في دورا يتسلل
فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت
مخصصة معروضه للتعين لانها
يتحققان فيتقاربان يلزم تميز سابق
قلنا تقدم المعارض باوجوده فان
للتميز ضروري فيه نظر من
٧ بوجهه الاول انه جزء التعين وهو
وجود قلنا لو وجد معروض التعين
لا المركب من المعارض والعارض
فانه اعتباري فان قيل التعين هو
الشخص كزيد مثلا ولا خفاء في وجوده
وليس مفهوم مجرد الانسان
بل مع شيء آخر نسبه التعين فيكون
جزا من زيد الموجود فيوجد فالجواب
انه الانسان المقيد بالعارض
المخصصة لا المجموع ولو سلم فذلك
الشيء هو الشخصات من الكم والكيف
والاين لمخصصة ونحو ذلك
مما يوجد ضروري وانما الكلام
في الشخص الثاني ان طبيعة النوع

القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكمية في فصل الماهية وحمل
الماهية والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجود
ومقابلته فصلا على حدة وكذا الوحدة والكمية في فصل الماهية والمعلول ذكر القوم والحدوث
في فصل الوجود وبقية بلبه وصاحب الضيف جعل الوجود ومقابلته واما الماهية والمعلول من الواجب
لوجوده والباقي من الواجب الوجود فاطلعا القول بكون الكل من الواجب الوجود والماهية
ليصح على جميع التقادير (قال لمبحث الاول ٤) تعين الشيء وتخصيصه الذي به يتم ز عن جمع
ما مداه غير ماهيته ووجوده ووحدته انكرن كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف
التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين
او المتعين مفهوم ما كلي صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه اتصافهما
على شخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في ماهية مثلا فان كلا منهما متشخص في نفسه
ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا تعتبر اركه وبالعكس حيث تتميز الكليات
كالانواع المتعتبر شترتها في الجنس (قال لمبحث الثاني ٦) امر اعتباري لا يتحقق له
في الاعيان اوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج اكان له تعين ضرورة وينقل الكلام
اليه ويتسلل فان قيل لانسلم انه لو كان موجودا اكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات
مشاركة في الماهية ليجتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي مخالفة بالماهية متميزة بالذات
وانما يشارك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل وجود
ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواجب محل نظر
فلما اخص الدهوى بالتعين واركات المناقشة بانها فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين
نفسه لازما عليه ليتسلل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التميز بالخصوصيات اعراضية التي
لا تقبل الاشتراك وتغاير الماهية والعارض في الامور الوجودية في الخارج ضروري وانما يصح
الاتحاد وبحسب الواقع في الامور الاعتبارية كعدم الدم وحدوث الحدوث الثاني قال رقيبته
اي على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضة لخصه هذا الشخص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدورا وتعين
آخر في تسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لترقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد
ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعارض
هو الحصة المتميزة بهذا التعين لانه سابق يلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم
الابيض به لا بياض آخر وحاصله ان ذلك دور عينة فان الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة
متميزة بما عرضت له من التعينات كخصص الانواع من الجنس تمايزا بفصول ولا يتوقف اختصاص
كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعارض تقدم على العارض بالضرورة
فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وخصص الانواع من الجنس
فان التمايز مالم عقلي لا عيروفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه تمامها بالذات دور الزمان
وهو لا يستلزم تقدم مامعه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك
فان قيل المعارض المتقدم هو هذه الحصة بليز تقدم الهذبة وهو التعين والتميز قلنا نعم
انه معروض الهذبة فلا يتنع ان يكون هذبتها بهذا التعين (قال اخبر المخالف ٧) اي انما
يكون التعين وجوديا بوجوه اول انه جزء التعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود
وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالتعين الموصوف بالتعين فظاهرا
ان التعين عارض له لاجزائه منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف

الواحد لا تتكرر بنفسها بل بما ينضاف اليها وهو المراد بالشخص الثالث لو كان عدما لما كان متعينا في نفسه فلا تعين غيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدما لكان عدما للاتعيين مطلقا ولتعين آخر عدمي او ثبوتي فيكون ثبوتيا لان رفع العدمي ثبوتي وحكم الامثال واحد قلنا بعد المساعدة على ان العدمي عدم لشيء وان نقيضه ثبوتي ان اريد باللاتعيين والتعين مفهومهما فلا حصر او ما صدق عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعيين عدما الخامس لو كان عدما لكان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كان مشتركا بين الافراد كعدم الإطلاق فلا يكون متميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الإطلاق اما بتحقيق عدم الإطلاق بدونه فيكون الشيء لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتميزها بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشيء لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر متن

افراد انواع انما تميز بعوارض مخصوصة ربما تنتهي الى ما يفيد الهدية والعدمي يطلق على المعدوم وعلى عدم امر ما وعلى ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه والحقيقي على ما هو ثابت في نفس الامر من غير شبهة الفرض والقدير والاعتباري بخلافه فبعد تلخيص المراد بالثبوتي والعدمي وان الشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهدية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشراكة او عدم قبوله لذلك

كان الحق جليا متن

اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الامر كما اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعتراض صاحب المواقف بان المراد بالتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شيء آخر يسمى التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب اننا قلنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيّد بالعوارض المخصوصة الشخصية الذي لا تصدق على غيره دون المجموع واوسلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والايين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكرر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكرر بما ينضاف اليها من العوارض المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالشخص الثالث ان التعين لو كان عدما لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا يثبت له لا يصلح سببا لتمييز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض الشخصية ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدما وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعيين مطلقا ولاتعيين اذ لا يخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقدير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب اننا لانم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلان سلم ان نقيض العدمي وجودي كالعدمي والاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلانم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي اذ لا يكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق واوسلم فلانم ثنائيات التعينات لم لا يجوز ان تكون متخالفة لمشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدما لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عنه من عدم الإطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الإطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عنه من عدم الإطلاق وعدم الإطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عنه من عدم الإطلاق لزم جوازا لانفكاكه بين عدم الإطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الإطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا متعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الإطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الإطلاق مطلقا للتعين فلانم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الإطلاق وانما يمتنع او لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطابق التعين وان اريد التعين الخاص فختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عنه من عدم الإطلاق بل الامر يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الاكون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشيء بوجه ما وان كان كافييا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

تستدعي تصورات مخصوصة لابد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيب في ان التعيين وجودي
او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة
لنوعية المتحصلة بنفسها او بمآلها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من
الكليات والكيفيات والاضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنهي الى اراض
الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المشخصة
فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالشخص هو تلك العوارض
او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحذبة
او نحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقبل
العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متراكبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه
او غير متراكب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل
الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه
العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العدمي واللاعدم وجودي وفي الموقف ان
الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لان يكون ذلك
باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو
اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدال لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك
بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا شيئا انه وجودي لانعني انه دائم الوجود بل
نعني انه مفهوم بصدق ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بوجوده وعند قيامه بعدمه
لا يكون له وجود وكأنه يريد الاعم من وجه والافن الموجود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره
من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان
موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث
اذا نسب العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء
في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية ونميز الفرد عما عداه وعدم قبوله
الشركة وكونه ايس غيره اولا يقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لابد في التعيين
من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة
ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكل الى الكل لان كلام المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه
كلما يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب
الخارج ربما لا يوجد منه الافراد بل يتمتع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل
قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كلما والمجموع جزئيا
قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوم ما كلما كالانسان ثم يعتبره وصفا
كلما كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكل الموصوف بالوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية
حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية
بمآلها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكل الى الكل وتقيده به لا يستلزم الجزئية والشخص
وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم التام
والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الواضح
بحيث لا ينبغي ان يجزئه فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكل وتقيده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلي يفقر الى ما ينضم اليه ويجعله
جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكل وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود

٨ التعيين يتوقف على امتناع
الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام
الكل الى الكل ولو بحيث يمنع
الشركة عينابل يستند عندنا الى
ارادة القادر المختار وعند البعض
الى الوجود الخارجي لتحقيقه عنده
قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد
الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد
العلمية ولو سلم فالكلام في خصوص
التعينات وعند الفلاسفة الى نفس
الماهية فينحصر في فرد او الى المادة
المشخصة بالاعراض التي تلحقها
بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر
بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها
واعترض بان تعين الاعراض انما
هو بتعين المادة فتعينها بها دور
واجب بان تعينها بالاعراض لا
بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية
بما يخصها من الصفات وتكثره
افراد بتكثرها

الاشخاص والعقل ينزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
 والمقصود ان المسمى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح
 ان يكون فضاء الكلى الى الكلى بل الشخص بسند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات
 بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج
 نقطع بانها اذ تحققت لم يكن الافراد مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التمدد
 والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فالقول فيلزم ان لا بد ان تعين لان الوجود امر واحد
 قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
 وسائر الاسباب فتعدد التعيينات واعتراض بان الدور ان لا يفيد العينية فيجوز ان يكون الوجود مائة
 التعيين لا مائة التعيين فان قيل نحن نقطع بالتعيين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع
 ماعداه قلنا قطع النظر عن اشئ لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب
 فاعلية او مادية وبالجملة امر بسند اليه الوجود فيجوز ان يسند الشخص ايضا اليه واوسلم
 فالوجود لا يقتضي الاتصاف بما هو لكلام في التعيينات المختصة بلائذ المطالبين ان الوجود
 كل فرد يقتضي تعيينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعيين قديم تسند الى الماهية بنفسها
 او بلوازمها كما في الواجب فيتحصر في شخص والالزم تخلف المملول عن علمه لتحقيق الماهية
 في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يسند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امر منفصلا عن
 الشخص لان نسبتته الى كل الافراد والتعيينات على السواء ولا حلا فيه لان الحال في الشخص
 لا تقدره اليه يكون متأخرا عنه ويكونه حلة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا
 الشخص الا بهذا الشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من
 نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او الشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل
 الشخص معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتملقه في النفوس على ما ذكرنا من حدوث
 النفس بعد البدن وتعيينها به فالقول المجردة تسند تعييناتها الى ماهياتها فيتحصر كل في
 شخص لا الى مجرد الاضافة كقول الفلك الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متأخرة
 عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعيينه والاستثناء الى المادة اعم من ان يكون بنفسها
 او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غيرا انفصل لا يتحصر فيما يكون حالا
 في شخص او محلا له لجزا ان يكون حالا في محله ولما اعترض بار المادة التي تسند اليها الشخص
 تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما ماهيتها فلا تعدد افرادها اول الشخص المملول
 في دور او المادة اخرى فيسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاضاع وغير ذلك
 من الاعراض التي تماقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمنع على ما
 هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والارضاع لملكيتها واذ اسند الشخص الى المادة تثر
 افراد الماهية به كثر اواد والمادة قابلة للتثنية لا تقدر على قبول آخر وانما تقدر الى فاعل يكثرها
 واعتراض على ما ذكرنا بان تسليم قدماته بان تعين لاعراض الحماة التي في المادة انه هو بتعين المادة
 على ما سيجي في تعيين المادة بها كان دورا واجيب بار تعيين المادة انما هو بنفس الاعراض الحاملة
 في المادة المعينة بتعين ما لا بتعييناتها الحاصلة بتعين المادة وحاملها بتعييناتها وتعيينها
 تعيينها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه ذبح
 ذلك فلم لا يجوز تكرار الماهية تعيين افرادها بمثلها من الصفات المتثرة العارضة اهم
 غير لزوم مادة (قال المنهج الثاني في الرجوب والامتناع والامكان) جعل الامتناع من اواحق
 الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال اهمه او الى انه من اوصاف

وفيه مباحث متن

٧ هي معقولات يحصل من نسبة
المفهوم الى هلية البسيطة او المركبة
اذ حل الوجود اول ربط بواسطة
ق يجب وقد يمنع وتبين ان تصورهما
ضروري والتعريف يمثل ضرورة
الوجود وضرورة اعدم ولا ضرورته
لفظي متن

المهية المعنوية او لكونه في مئة مئة. يمكن اطلاق المراد باو احدهما ما جرت العادة بالبحث عنه
بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطالب بها
وجود الشيء في نفسه او مركبة يطالب بها وجود شيء لشيء فاذ نسب المفهوم الى وجوده في
نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والا كمال لان حل
الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يجب كافي قولنا الباري تعالى موجود والاربعة
يوجد لها الزوجية وقد يمنع كما في قولنا اجتماع القيصين موجود والاربعة يوجد لها
الغربية وقد يمكن كافي قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند
حل اعدم او الربط بواسطة الكنه مندرج فيما ذكرنا من حل الوجود او الربط بواسطة لكونه
اعم من الايجابي والسلبى وتصورات هذه المعاني ضرورية حاملة ان لم يدرس طرق الاكساب
الانها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود
او اقتضاؤه واستحالة العدم بالامتناع ضرورة اعدم او اقتضاؤه واستحالة الوجود والا كمال
جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما وهذا لا ينحاشي
عن ان يقال الواجب ما يمنع عده وما لا يمكن عده والمنع ما يجب عده وما لا يمكن وجوده
ولم يمكن ما يجب وجوده ولا عده وما لا يمنع وجوده ولا عده واو كمال القصد الى افادة تصور
هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وظهر هذه المفهومات الوجوب الكونه نأ كذا الوجود الذي هو
اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم
الوجوب ولا يمكن وجودى او عدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها
يطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب كقضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن
الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والمنع واما في الممكن فكما لا احتياج الى
الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم او ما به يمتاز الممكن
عن الواجب والمنع قال لمبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون
بالغير لان ضرورة وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لآخر اولا وجوده له
ان كانت بانظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع القيصين ووجود الزوجية الاربعة وعدم
الفردية لهما فذاتى والافغبرى وهو وان لم يتفك عن دلالة كمن قد ينظر الى خصوص العلة
كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب
حركة الاصابع للكتاب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانحساف للقمر
في وقت الميلة لخصوصة وامتناعه في وقت الترييع وقد ينظر الى شئ المحمول له كوجوب
الحركة للجسم اذا حوذا بشرط تونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨)
يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فاموصوف بالوجوب لذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى
تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع القيصين واذا اخذ رابطة بين
الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات
الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية
للاربعة فلازم المهية كالزوجية مثلا واجب لوجود لذاته اى واجب اشبرت المهية نظرا
الى نفسها لا واجب لوجود لذاته بمعنى اقتضائه لوجود بالذات يلزم المحال وبهذا سقط ما ذكر
في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والا كمال
والامتناع التي هي جهات القضايا وادها والا كانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك
لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوزم فالملازمة ممنوعة اول ذات الماهيات فبطلان انشأ

٦ ولا كان ان كان بالنظر الى ذات
شيء فذاتى والافغبرى على ارضى
او وثى او غيرها متن

٨ واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته ان اخذ الوجود محمولا
واجب الوجود للشيء وممتنع الوجود
له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة
فلازم المساهية كزوجية الاربعة
واجب الوجود لذاتها لا واجب
الوجود لذاته متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكأنه
يحمل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محجولا اورابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع
ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او توجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه
ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك وثبوت ويصدق عليه ويحمل
ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد (قال والامكان

ذاتي لا غير) اذ لو كان غيرا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتمعا اى ضرورى الوجود او العدم
بالذات ثم يصير لا ضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا
معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة
الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد
يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العامى فان العامة
تفهم منه نفي الامتناع فن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد
سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع
هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان
الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب
ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن
الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا ينحل ما يقال
على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قوائنا كل ما ليس
بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وهو اما واجب او ممتنع
وكل منهما ممكن عام فليزمن ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر
الى الاستقبال ٢) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال وذلك
لان الامكان في مقابلة الضرورة وكما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال فانه
قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال العدم في الحال
لان الوجود ضرورة فيجب الخلوعنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلوعنه ايضا وتحققه
انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكان الوجود يخرج الى جانب الوجود ويشترط الخلوعنه كذلك
العدم يخرج الى جانب الامتناع فليزمن اشتراط الخلوعنه ايضا فليزمن ارتفاع النقيضين
بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود
وطريقه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى في جانب العدم بمعنى امكان طريق العدم
وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٢) اشارة الى الامكان الاستعدادى
وهو تهيو المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقيق بعض الاسباب والشروط
بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفها بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية
الحاصل لاطفة ثم للعلة ثم للمضغفة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم لاطفل وهكذا
الى ان يعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث

٢ او العدم فيم الامكان الخاص
وضرورة الطرف الاخر فيصدق على
الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب
ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى
سلب ضرورة احد الطرفين فيم الكل
متن

٣ ومن اشترط فيه العدم في الحال
كأنه اراد به امكان طريق الوجود
في المستقبل فن امكان العدم يشترط
الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين
النقيضين متن

٤ بمعنى تهيو المادة لحصول الشيء
باعتبار تحقق الشروط فتتفاوت
شدة وضعفها وتسمى استعدادية
متن

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث
هو مقبسا الى الوجود واما مع
اعتبار الوجود او العدم فيعرض
الوجوب والامتناع اغيرى فهو
ينفك عنهما تعقلا لا تحققا من

لا يشارك في اسم الضرورة عند
تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان
وعند اتحادهما يتنافيان فينبهنا منع الجمع
مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتين
مع استحالته كما بين الذاتي وغير
الذاتي من الوجوب والامتناع
لاستلزامه الامكان المناس في للذاتي
والاستدلال بان الذاتي لو كان بالغير
لا يرتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة
وبين الامكان والذاتين انفصال
حقيقي و الانقلاب محال فان قيل
الحادث متمتع في الازل ثم يمكن
والمقدورية ممكنة قبل الوجود
ثم تتمتع قلنا فرق بين ازالة الامكان
وامكان الازلية فالحدث ممكن في الازل
والابد والحادث في الازل متمتع دائما
وامتناع المقدورية بعد الوجود غير
لا ذاتي من

بعض الاسباب والشرائط و يعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل (قال وعروض لا مكان ٢)
يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها
او عدم علتها كانت متمتعة بالغير وانما يعرض لهما الامكان الصرف اذا اخذت لامع وجودها
او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود
فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس
الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون متمتعا بالغير اللهم الا على رأى
من يثبت الوساطة (قال والغير يان ٧) يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشاركان في اسم
الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه
واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابل المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر
الى العدم صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب
وجوده بالغير يتمتع بعدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يتمتع وجوده بالغير وبالعكس
واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده
يتمتع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يتمتع بعدمه وهو ظاهر فينبهنا منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء
منهما على الواجب بالذات او المتمتع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا
اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او متمتعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان يعدم
الموجود الواجب بالغير لانفساء علته فيصير متمتعا بالغير ويوجد المتمتع المعدوم بالغير لحصول
علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع
ضرورة امتناع كون الشيء واجبا ومتمتعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يتمتع انقلاب
احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير
او المتمتع بالغير لا يكون الاممكنا وهو ينافي في الواجب بالذات او المتمتع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم
توارد الملتزمين المستقلين اعني الذات والغير على معاول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع
الخلو فلا ارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن المتمتع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات
والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع
كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه
نظر لانا لانفساء لانه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين
الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او متمتع
او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود والاولا ثانيا اما ان يكون ضروري العدم والاولا ثلثة لا يجتمع
ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من
اكثر من جزئين فهي متعددة على ما نقرر في موضعه والاعتراض بضرورة الوجود والعدم ليس
بشيء لانه مفهوم اذ لا حظ العقل له يمكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم
اماثبات او منفي بفرض مفهوم ما هو ثابت ومنفي فيجتمعا ان اوليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول
هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والمتمتع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول
فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات
بل مع دخل الاوقات فان قيل الحوادث متمتع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب بممكننا
فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا يمكن قيل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده متمتعا ضرورة امتناع

٢. ثلاثة في نفسها مواد القضية
وباعتبار العقل واللفظ جهاتها
وحينئذ ان كان المحمول احدها
او الوجود او العدم كافي قولنا الباري
واجب او موجود واجتماع النقيضين
ممتنع او معدوم والانسان ممكن
او موجود بتعدد الاعتبارات ويكون
نسبة الثلاثة الى موضوعاتها بالوجوب
ونسبة اغير بين بالامكان وكل ممكن
الوجود واغير ممكن الوجود في نفسه
من غير عكس متني

٤. كل ما يوصف اي فرد بفرض منه
بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة
ومقابلاتها والتعيين والبقاء
والموصوفية فهو اعتباري اذا ووجد
لزم السلسل للقطع بامتناع كون
الصفة الموجودة المحمولة على الشيء
بالاشتقاق عنه وانما ذلك في
الاعتبارات بمعنى كون الشيء واجبا
في الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا
الى الوجود لزم في العقل معقول
هو الوجوب وكذا الكلام في البواني
متني

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قراكم في لازل ان كان قيرا الحادث فلا نسلم
انه يصير ممكنا في لازل بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وبدا وان كان قيد الممتنع لاننا لم ان الحادث
يمتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وبدا فازاية لامكان ثبوت الحادث و كل الازلية ممتنع عنه
دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثاني باننا لانسلم ان مقدورية اشئ بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات
بل انما تمتنع باغير لما منع هو الحصول حتى او ارتفع ابقي قدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل
الوجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لثلاثة النسبة من الوجوب والامتناع
والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة في نفس الامر تسمى
مادة القضية ومن حيث انها تتعقل او تتلفظ تسمى جهة القضية سواء طبقت المادة بان تكون
نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم
منها او اخص او مابينا حينئذ قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام
وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصر على المواد بل تجاوزوا
الى الجهات بمالها من التفاصيل لان الفرض من معرفة لقضايا تركيب الاقدسة لاستخراج
النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها
المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متروك في ان المعتبر في المادة هو الرابطة الاليجابي حتى تكون مادة
نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الاليجابي
والسليبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان
هو الامتناع والظاهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود واللا وجود رابطة
والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احده
الامور اغيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا وبوجوده وجودا
وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما ولا يوجد ممكنا وموجودا
وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احده هذه الامور
تعدد الاعتبارات اي يعتبر وجوده هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امکان
هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذت الوجوب والامتناع غير بين فبالامكان وممكن الوجود اغيره
يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه فيجب وجوده للغير كل ازم الماهية
وقد يمتنع كالدوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود اغيره ممكن
الوجود في نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا
الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان
ممكنا لكان جائزا لزال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب
والواجب ماله الوجوب فينقل الالام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجدرة معا وهو
محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحادث والوحدة
والكثرة والتعيين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جملة صاحب التلويحات قانونا تلك فقال كل
ما يكون نوعه منسلا ومتزافا في كل مائة كرتنوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك
النوع فيكون مفهوما متزافا تمام حقيقته محمولا عليه بالواطأة وتارة وصفا عارضا محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون اعتباريا لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة لانهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة
بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عال والبطول طويل ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امر ازيد اعليه قائم عليه كيباض الجسم يلزم التسلسل وكذا البواني

قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا
كان محل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لا معنى للواجب الاماله الوجوب واما
اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى
انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية
بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقرره
في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة
والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود
فله وحدة وتعين ووجوب وامكان وقد مر احوادث فلو كان الامكان مثلاً بوجوده لكان له وحدة
موجودة لها امكان موجود له وحدة موجودة وهم جرفيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات
الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا
يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين
وعلى هذا ففسد ما كان ههنا مظنة اشكال وهو انما فاطمون بان البارى تعالى موجود وواجب
ومتعين وواحد وقديم وباقي في الخارج لافي الذهن فقط وكذا كان الانسان وحدوه وكثرته
ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة
في الخارج لها صور عينية قائمة بالوضوعات كياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى
واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبته العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا
الانسان ممكن انه اذا نسبته الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا
اشي متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبته العقل الى هذه
المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج
لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كافي قولنا زيدا عمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا
اعتباريا لا متحققا له في الاعيان لا لزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان
فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان المتع وجب العدم والمعدوم
الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد استرض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم
لا ينافي كونه وجوبا يوجود منه بعض الجزئيات كسائر الكليات لثاني لو كان الوجوب موجودا
لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة ببيان الازوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان
وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى وصفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن
وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب
عن الوجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه
ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا
بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب اننا لانسلم ان الوجوب
ما به الواجبية بل نفسهما ان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائزا زوالا في نفسه ونم يكون كذلك
لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالجود ولا معنى للواجب الاما يكون وجوده ووجوبه وسائر
صفاته لذاته وان سميت كلامها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له
فضهيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا
محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا اثبات ان الوجوب لو كان موجودا لكان
ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب منقـم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشئ ما لم يكن موجودا

٨ بان لوجوب والامكان لو كانا
موجودين لزم محالات احدها عدم
الصدق على العدم الثاني امكان
الواجب لان الوصف لا احتياجه
الى الموصوف ممكن وليمكن نظرا
الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان ما به
واجبية الشئ ممكنا فهو اولى الثالث
تقدم الشئ على نفسه والتسلسل
ضرورة تقدم مقتضى بالوجوب
لرابع سبق وجود الممكن على امكانه
ضرورة تقدم المعروض على المعارض
الخامس قيام الصفة الموجودة
بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة
ان امكان الشئ لكونه ذاتيا يكون
قبل وجوده ولا بد له من محل السادس
الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة
بين الممكن ووجوده فلو وجد لنا
عنهما فيكون الممكن مثله واجبا
او متمنعا وفي اكثر الوجوه للجهل
بمحال

واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
 لم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال
 ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع او كان الامكان موجودا وهو وصف عارض
 للممكن لم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروف على العارض ولو بالذات
 واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية
 دون الوجود فلا يلزم الانتقاص الماهية بمعنى الاحتياج اليها مد فوع بان المتنازع هو الامكان
 الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا
 لم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم
 ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون
 قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون
 مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة
 بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتمنا وبعده
 يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم
 المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل
 بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان
 من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحقيقة (قال احتجاج المخالف ٤) قد سبقت اشارة الى الفرق
 بين الموجود والوجودى والاعتبارى والعدمى وتمسكات السابقة انما دلت على ان لبس
 الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين
 وتمسكات المخالف انما دلت على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجوديين او اعتباريين
 فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا اننا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف
 وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لم يكن كون عدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثبانه ضرورة
 ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان عدم مناف للوجود فكيف يؤكد والجواب
 انه لبس ندما محض لبس له شائبة الوجود بل هو امر اعتبارى مفهومه ضرورة الوجود
 واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لم يرتفعا عن النقيضين
 لان نقيضيهما اعنى اللاوجوب واللامكان ايضا عدميان اصدقهما على الممتنع مع القطع
 بان الوجودى لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب
 ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد به بعض افراده كاللانسان الصادق
 على الممتنع وعلى الفرس ونحن لانعنى بالموجود فى الوجودى ما يكون جميع افراده الممكنة
 موجودة البتة واوسلم فلان سلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع
 واللامتناع والعمى واللاعى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين
 فى افراد ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مساويين
 عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معنى خلو النقيضين عن الوجود وانثبوت فى نفسيهما
 بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللامتناع لصدقهما على المعدوم الممكن فان استحالة
 ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين فى القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان
 فى نفسيهما ولا يثبت مدلولهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر
 النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات تكون باعتبار
 صدقها على الشيء وفى القضايا باعتبار صدقها فى نفسيهما وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

ان الوجوب والامكان او كاتا
 عدميين لم يرتفعا عن النقيضين ضرورة
 ان الوجود والامكان عدميان
 لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون
 الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار
 بعض الافراد واوسلم فقد يكون
 النقيضان عدميين كالا ممتنع
 والامتناع والعمى واللاعى ومعنى
 ارتفاع النقيضين فى المفردات عدم
 صدقهما على الشيء لا خلوهما
 عن الوجود والثبوت كما فى القضايا
 وذلك كالمساواة والعموم
 والخصوص والمباينة فانها
 فى المفردات باعتبار الصدق
 على الشيء وفى القضايا باعتبار
 ثبوتها فى نفسها الثالث سلب الامكان
 عن الممكن والوجوب عن الواجب
 عند عدم فرض العقل بل مطلقا
 لان امكانه لا فى معنى لامكان له وكذا
 الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون المحمول
 عدميا والمحل ضروريا كالمعدوم والممتنع
 قالامكان عدمى وزيد ممكن بالضرورة
 بمعنى انه بحيث لو اسنده لعقل
 الى الوجود لم معقول هو الامكان
 ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف
 الصادق عليه عدمى ولا امكان له
 انه لا يصدق عليه ذلك الوصف
 وكذا فى الوجوب فان قبل ثبوت
 الشيء للشيء فرع ثبوته فى نفسه قلنا
 ممنوع فى اثبوت بمعنى الصدق
 اذ يشير من الاوصاف سلبى من

الانسان اخص من الحيوان فعنا ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير
عكس واذا قلنا ان ضرورة اخص من الدائمة فعنا انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر
صدق الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري
يصدق بينهما الايجاب الدائم وابس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائم
يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عددين لا تحقق لهما
الاجسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره
وصفي الوجود والامكان لان ما لا تحقق له الابعاد العقل لا يقع وصفا للشيء الابعاد واللازم
باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب
انا لانسب الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع
دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم ويمتنع فان هذا الحكم ضروري
صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الاجسب العقل فكذا ههنا الوجوب
والامكان عددين والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث
اذ انسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب والامكان الرابع انهما لو كانا عددين
لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد لان عدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لافي معنى
لامكانه والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع
عدمي ومعنى لامكانه انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق عدم والامتناع فان بني
ذلك على انه لا تمايز في الاعداد اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء
في الخارج كيباض الجسم واما معنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى
والعقلاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية (قال البحث الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه
الى سبب وانه لا يرجع احد طرفيه الى مرجع ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا
قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع
والمحمول من غير ان يقتصر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى
الاحتياج ان كلاما من وجوده وعدمه يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون
لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به
من لا يتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بدايته والتفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا يتأتى البداة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون
من ان الله تعالى خالق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجع وخصص افعال
المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق
بالفعل او التركة من غير مرجع فليس من ترجع الممكن بل امر مرجع بل من ترجع المختار احد
المساويين من غير مرجع ونحن لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا الى هذا يستند
عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واورضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب
دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون
باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع
الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجع بالامر مرجع كسبي استدلاوا

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى
المؤثر وامتناع ترجع احد طرفيه
بلا مرجع وخفاء المصدق بخفاء
التصور غير قادح

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب
يقتضي رجحانه فينا في المساوي
وبانه لا بد من مرجع قبل الوجود
وهو وجودي يقوم بالمؤثر ضرورة
تأخر الاثر عن سبب

عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا
معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوي اطرفين ووقوع احدهما بالامر جمع يستلزم رجحانه
وهما متافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات تمايزا في الرجحان بحسب الذات وهو غير
لازم فان قيل اترجح ذاهم يكن بالغير كان با ذات ضرورة انه لا ثالث فلنا نفس امتناع لجوز
ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث
بعد ان لم يكن فيكون وجوبيا ولا بدله من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر
لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون
الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور
في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يتمتع وقوعه
مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالرجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود
على ما سبق من ان وجود الممكن مخوف بوجود بين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثـر
يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجرا باق مع سبقه على الوجود وكونه وصفا
للمؤثر ليس بسيد سيما وقد قال الامام في المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمضى عروضة
للمؤثر انه يصير محكما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا
الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بمحدثه (قال ومن
اقوى شبهه المكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهها منها انه لو احتاج
الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد الموجود وتحصيل للحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذي كان والوجود اذنى حصل وما ذكر في المواقف
من ان كون ان تأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح
اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير بمعنى اليجاد
والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه
الثالث ليس بتمام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان
التأثير اعم من اليجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود واما حال العدم
وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا لا يستند الى مؤثر العدم
لا وجود وبهذا تبين ان ليس قوله وانه نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي
التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض
ولانه مستمر كيف وقد اورد به ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير
حال العدم باطل لانه لا اثر حيث فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلوم
متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد ايجاد
الموجود بالوجود الحاصل بهذا اليجاد فلا نم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلانم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له
وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب ان التأثير بناء على
ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللها آنا وكان هذا مراد
من اجاب بان وجد المؤثر يستتبع وجود لاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد
للموجود وحال العدم جمع بين
النقيضين وان الضرورة قاضية
بوقوع الترجيح بالامر جمع في مثل
الهارب من السبع يسلك احد
الطريقين والمطشان يشرب احد
المائتين مع التساوي وان العدم نفي
محض لا يصلح ثارا للجواب عن الاول
ان المحال ايجاد الموجود بوجود
حاصل بغير هذا اليجاد وهو غير لازم
غايته ان لوجود يقارن اليجاد بالزمان
وهو لا ينافي التأخر بالذات وعن الثاني
ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح
المختار احد المتساويين بلا تخصيص
لا الترجيح بلا سبب فان قيل هذا
الاحتيار والترجح وقع بلا سبب فلما
مم بل بالارادة التي من شأنها ترجيح
واختصاص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى
ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته
واما التمسك بان العلية اكونها
نقبض الالعية ثبوتية وكذا
موصوفها وبان التأثير اما في الماهية
او الوجود او الموصوفية واسكل
باطل لما سبق وبانه او وجدت
المؤثرية او الحاجة تسلمت تضعفه
ظاهر من

من لعدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجح بلا مرجح لما وقع واللازم
باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المائتين والجائع يأكل احد الرغيفين والهارب
من السبع يسلك احد الطريقتين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسايم عدم
المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح
بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع
فان قيل هذا الاختيار والترجح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطاوع قلنا ممنوع بل انما
وقع بالارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى
المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا
والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا معنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان مقتضى
فيه مالم عن المانع وان صلح اثرا معنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحققه انه وان كان نقيا
صرفا بمعنى انه ليس له سائبة الوجود العيني لكن ليس بقياس صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف
بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه
اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصل او اتصف بعدمه الطاري
بناء على عدم علة وجوده مستمرا وطارئا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة وجريية اكونها
نقيض اللاعية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في الاعداد فلا يصلح بعضها
علة وبعضها معلول قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون
المفهوم الكلي عدما مباحبا لجميع جزئياته واولم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق
مثل ذلك وعدم تمايز الاعداد ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل
فالمرجح لا يكون لاعقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نقيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل
ممتاز عن الآخر فيصلح احدهما علة الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية للوجود
ليزوم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج
الى مؤثر متأثر به اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفية بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل
باطل لما مر في اني شئبة المعدوم ومجملية الماهية ومن ان الماهية ماهية والوجود وجود
والموصوفية موصوفية سواء وجد انغير اولم يجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان
يجعلها ماهية اوفى لوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت
مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنه مؤثر واحتياج وتسلسل
ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر في الممكن واحتياج الاحتياج عينية لان ذلك يمتنع في الامور التي
بها تحقق في لآعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا
والممكن محتاجا على ماسبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان
جهلا لاشفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن بجوابه ان
عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالشئ في الخارج ولم يثبت وان الحاصل
قبل الاذهان هو كون الشئ بحيث اذ تعقله الذهن حصل فيه معقل هو المؤثرية او الحاجة
(قال المبحث السادس) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
المتكلمين لا مكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث
احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لامط كون الشئ غير مقتضى الوجود والعدم

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة كون الذات غير مقتضية
للوجود والعدم فيكون المحوج هو
الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا
او شطرا كيف والحدوث صفة
للوجود المتأخر عن التأثر المتأخر
عن الاحتياج وكثير من المتكلمين
عكسوا ادعوى والدليل والابطال
فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان
فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان
كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى
الوجود المتأخر عن الاحتياج
والجواب باننا لا نعني ان الامكان
يتحقق فيوجب احتياج بل ان
العقل يلاحظ الامكان فيحكم
بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج
الى الخبز هو التحيز جوابهم بعينه
والاعتراض بانه لا احتياج حال
البقاء لان التأثير حال ابقاء في
الوجود تحصيل الحاصل قبل وفي
البقاء اوفى امر منجدد تأثير في غير
الباقى جاز في الامكان مع زيادة حال
ما قبل الوجود فانه نفي محض
والجواب ان معنى الاحتياج الى
المؤثر توقف الوجود او العدم
او استمراره على امر ما من

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكرن الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
 لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف
 للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
 وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فاوكان الحدوث علة
 الاحتياج او جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين
 فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد عدم حكم
 باحتياجه الى علة تخرجه من عدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم
 ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية تنسب الوجود الى الماهية في تأخر عن الوجود المتأخر عن
 التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه
 يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب
 الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين
 في ابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعتض بانه لو كان
 علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان الممكن والحادث لزم احتياجهما
 حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حيثما اما في الوجود وقد حصل
 بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد
 وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناءهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة
 الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه في محض ازلي
 لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
 او لعدمه واستمرارهما على تحقق امر وانتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام اثر بدوام
 المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني
 وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك
 (قال المبحث اسابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية
 لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهر كان او عرضا زائلا او باقيا لتحقيقه
 بدون تحقق سبب مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفقر الى تحقق
 جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم
 المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي
 اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء لعدم وقيل العدم اولى
 بالاعراض السالبة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي
 يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن
 بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حيثما يكون واجبا او ممثلا لا يمكن ان قبل
 هذا انما يلزم لولم يكن وقوع الطرف الآخر مرجح خارجي قلنا فيوقف وقوع الطرف
 الاولي الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع نقلة شروطه
 وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون
 بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او لعدم لا الى حد الوجوب بل لزم كونه
 واجبا او ممثلا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد
 الطرفين اولى بالممكن نظر الى ذاته وقع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون
 الطرف الاولي واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممثلا هذا خلف واما ان يمكن

٧ لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا
 الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا
 وقيل في الاعراض السالبة والظاهر
 انه ان اريد الاولوية بحيث يستغنى
 الوقوع عن سبب فضروري
 البطلان وان اريد القرب الى الوقوع
 لعدة الشروط والموانع وكثرة اتفاق
 الاسباب فعائد الى الغير وان اريد
 اقتضاء ما للوجود او لعدم لا الى
 حد الوجوب فمحمول والاستدلال
 على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك
 الاولوية وقوع الطرف الآخر
 وجب هذا وان امكن فاما بلا سبب
 فيترجع المرجح او بسبب فيوقف
 هذا على عدمه فلا يكون اولى لذاته
 وبان اقتضاء المساوي يناقض اقتضاء
 اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها
 بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على
 عدمه وان لم يمكن كانت الماهية
 واجبة او ممثلة ضعيف لان المتوقف
 على عدم ذلك السبب هو الوقوع
 لا الاولوية ولان عدم اقتضاء
 احدهما غير اقتضاء المساوي ولانه
 لا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف
 وقوعه فضلا عن كونه ضروريا
 فجواز وقوع الآخر باولوية خارجية
 منهية الى حد الوجوب من

وحينئذ فرقوه اما ان يكون بلا سبب يرجح فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى
او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب
فلا يكون اول بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم
من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير
ان المراد بهما رجحان ما لا الى حد الوجوب انشائي ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته لما ان كلامهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين
اعني اقتضاء التساوي ولاقتضاءه والجواب اننا لانم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما وهو لا ينسفي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد
بالاولوية الثالث انه لو كان احدا الطرفين اول لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب
اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول
باغير وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان
هو الوجود وممتعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود والعدم
بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا يلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه
يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء
اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية
غير زائلة (قال اذ لا بد من ذلك ٢) يعني انه لا يكتفي في الوقوع بمجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها
الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف
الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح
فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما جدد يمتنع عدمه ضرورة
امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق
الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه
اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين مميزين
في الخارج يتوقف احدهما على الاخر او كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه
لامتد ما اوفى الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السابق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق حلة الممكن
لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى
العلة لنساقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة
فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جزء العلة لامة ما يتوقف عليه المعلوم في الخارج لا في اعتبار
العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب
فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار
لان الوجوب ينافي الاختيار وحينئذ ينقض دالكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق
الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلوم واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه
(قال المنهج الثالث في القدم والحديث ٣) والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره
وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم
والحدث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى
من استواء الحالين ترجح بلا مرجح
فالممكن مالم يجب ضرورة لم يوجد
وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده
محذوف بوجوبين سابق ولاحق
وابس معنى السابق الاحتياج في
التحقق او التعقل بل في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه المعاني معنى انه
يحكم بانه لم يوجد مالم يجب وهذا
الوجوب لا ينافي الاختيار اكونه
بالاختيار الذي هو من تمام العلة
متن

٣ وفيه مجتئان المبحث الاول قد يراد
بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية
به وقد يخص الغير بالعدم وهو
المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت
ما مضى من زمان الوجود زيادة
ونقصا فاقدم الذاتي اخص من
الزمانى وهو من الاضافى والحدث
بالعكس متن

بالعدم وبالحديث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ماضى من زمان وجود الشيء اثره بالحدوث كونه اقل فاقه م الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ماضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فانه اقدم من الابن وليس قدما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فعشاء بذات الواجب بمعنى انها لا تقتصر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتى والمتكلمون منا اصفات الله تعالى فقط حيث ينوون ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القريبة الان القائلين منهم بالحال اثبتوا الله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحسية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مبررة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فان ثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجمعون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول اوجوده الا ان يغير التفسير ويقول لقديم ما لا اول اثبوتيه وكان فى قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لان معنى بالوجود الاما عتوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول اثبوتيه حتى لو نقوش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل فى المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحسية والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٢) يعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حارثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بمحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل فى المواقف عن الامام انه قال سبق الابدان قصدا كسبق الابدان ايجادا ايجادا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد فى كتاب الابكار الا ما قل على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم اربيا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لا تقدم الابانذات كما فى حركة الابد والخاتم وهو لا يشعر بانثائه على كون الواجب مختارا لا موجبا وهذا مثل بحركة الابد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لان سلم استناد حركة الخاتم الى حركة الابد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح فى شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان لمبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه زلى تم فى لفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والافكونه عندهم موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار اشهر من ان يمتنع (قال دون الموجب ٧) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى وزعم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحسية والموجودية احوالا ثابتة فى الازل مع الذات ولا معنى بالوجود الاما عتوا بانثرت متن

٢ لان القصد الى الابدان مقارن للعدم ضرورة والمنازع مكابر متن

٧ لو امكن اذ فى التجنف عن تمام العلة ترجيح بلا مرجح وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للوجود مدفوع لاسبق متن

معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والآنكا وجوده بعد ذلك
ترجح بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجوده في الازل مع استواء الحسابين نظرا الى عدم
لعلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره في شيء يمتنع ان يكون
حال بقائه والابلزيم ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما
وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى
تأثير المؤثر في الشيء وايجاده ياه حال بقائه هو ان وجوده يفترق وجودا او يردوم بدوامه من غير
ان يكون هناك تحصيل مالم يكن حاصل الابلزيم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه
ظهور واما يمكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كملوله الاول او بوسائط
قديمة كائني والثالث لما سبقت من امتناع التسلسل واما ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات
ذات الواجب ولو ازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال
فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون
حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم امتنع عدمه كان واجبا لا يمكننا قلنا امتناع عدم الشيء
لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته المرجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا
بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما يمتنع عدمه واما ذلك على رأي الفلاسفة
فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فبمتنع استناده اليه بطريق الاختيار وبتعيين
الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندما الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت
مفتقرة الى ذاته لا تكون آثاره وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فانتاثر والتأثير
انما يكون بين المتغيرين ولا تغاير ههنا وسجى لهذا زيادة بيان (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧
اي موجود بعد العدم مسبق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا
او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان
لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحقاقه ولا بمعنى ان قبل كل مادة
مادة لا الى بداية كافي الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة
ان كلامها جزء مما تركب عنها وهو محال لما سبقت من بخلاف الحركة والزمان فانها على التجدد
والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون المركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة
اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحوادث قبل
وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس يجزى
اكونه اضافا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا امرها منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وماتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير
مقدور لكونه ممتعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل مقوض
بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولامادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها وليس للقديم
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له
فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الاحال وجودهما والكلام
فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان
الذاتي اللازم لمهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امر محققا يستدعي محلا موجودا

٦ انه اما واجب او مستند اليه بطريق
الايجاب ابتداء او انتهاء لامتناع
التسلسل من غير توقف على شرط
حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب
فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا
امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم
الوجوب الذاتي المبحث الثاني من

٧ مسبق بمادة ومدة اما المادة فلانه
قبل الوجود ممكن وامكان وجودي
يفترق الى المحل وليس هو الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف
امكان القديم ورد بانه ان اريد الامكان
الذاتي فلا نسلم انه وجودي واريد
الاستعدادي المخالف له في اقتضاء
الرجحان والتفاوت والتحقق فلان لم
ان كل حادث ممكن من

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلان سلم ان كل
 حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
 وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب
 والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التباين بين الامكانين
 وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه
 على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها واييجاد الحادث
 وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعده فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد
 العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من الممدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى
 ان الهولي الاول ابعدا لكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان
 وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان
 لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي
 لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهينة اياه لافاضة الغما عل
 وجود الحادث فيه كاصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعده والشدة والضعف
 بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند
 وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه
 تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد
 الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوده يعلقه بموضوع موجود في الخارج
 وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجوده والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه
 واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض وهو امكان ان يوجد
 شيء شبيها آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خفاء
 في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات وهو
 امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان ممتعلقا بوجوده بالغير اى يكون بحيث اذا وجد
 كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع
 يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو
 صفة الموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه
 كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء ممتعلقا بوجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير
 تعلق بموضوع او مادة فثمة لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه
 ذل علاقه له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه
 ظاهر لان الاشكال قائم ولانه اثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدلال على ذلك
 استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجوده فلم يكن
 ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتاج الى ما ذكر من التفصيل وثانيهما ان المراد الامكان
 الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون
 ذات القديم وحده او مع شرط قديم والالزم قدم الحادث لان المعول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
 لما في الخلف من الترجيح بلامر جمع بل لابد من شرط حادث وحده يوقف على شرط آخر
 حادث وهكذا الى غير النهاية ويتمتع بوقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل
 ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد
 من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا لاحق من غير اجتماع في الوجود كالحرركات

٩ د وام المعول بدوام علته التامة
 ضروري فيمتنع استناد الحادث
 الى القديم بل لابد له من سبق حوادث
 متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة
 مقترة الى محل متعلق به قلنا القديم
 مختار بوجود الحادث متى شاء من

والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها الحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته
 المتفاوتة في القرب والبعد المقترة الى محل لبس هو نفس الحادث ولا امر منفصلا عنه لما تقدم
 بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لانه على كون لصانع القديم موجبا بالذات
 اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح
 والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث
 مسبقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد
 حصول ذلك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث
 الا ما يكون وجوده مسبقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان
 وهذا التقرير لا يثبتني على ان لنقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض باننا لانسلم
 انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز
 الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متغيرة وانما يثبتني على صحة
 الحكم بان هذا متقدم على ذلك كقدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري
 والزمان معروض التقدم لانفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث
 متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتأخر
 والعلية منحصرة بحكم الاستقرار في خمسة يعني ان كلامها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد
 على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما
 بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسبة بان يكون الحكم بالترتيب
 وتقدم البعض على البعض ما خوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية
 بان يكون ذلك بحكم العقل كونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بالطبع وقد يكون
 بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع
 وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان
 والمتكلمون منحو الحصر وتنام الاستقرار ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم
 الامس على اليوم فانه كما لبس بالعلية والطبع والرتبة والشرف لبس بالزمان لان كلاما من الامس
 واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يغفل في بيان الحصر من ان المتقدم والمتأخر انما يجتمعا
 في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا
 فان لم ينجح المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتساج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية
 والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف
 فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا
 فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعبر واما اعتباري
 يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر
 مشروطا بانغضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثاني يفتقر لاحالة الى مبدأه الاعتبار
 فان كان كما لا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه لبس الاوجه ضبط مع ان التقدم
 بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد
 تمام الوجود فالزمانى بالمعنى الذى ذكر فيها شامل للتقدم الذى بين اجزاء الزمان والذى بين الاب
 والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع
 فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون
 كل حادث مسبقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم
 زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزمانى على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم
 على الوجود لا يتصور الا بالزمان
 ورد بان مبنى الاول على ما مر والثاني
 على ما زعموا ان السبق ومقابله يكون
 اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
 او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية
 طبع او وضعاء عندنا قد يكون بالذات
 كما في اجزاء الزمان من غير افتقار
 الى زمان آخر ولا يضرنا تسميته زمانيا
 على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان
 قسمان وبعضهم ان الحقيقى منه لبس
 الا الذى فيما بين اجزاء الزمان وانما
 يعرض للغير بواسطة حتى ان معنى
 تقدم الاب على الابن تقدم زمانه
 على زمانه وقد يرجع الرتبة والشرف
 ايضا الى الزمانى والزمانى الى ما بالطبع
 فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات
 وما بالطبع متن

في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغنى عن الوساطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط او لا بوسط وان التقدم الزماني راجع الى تقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحقيقه الى المتقدم من غير احتياج المتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان يتقن بعض شروط التأثير والتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزم وجودا لا عدما او اما بالنظر الى وصفي التقدم وانما خرفين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونها متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكل على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف (فلا ومن ههنا ترددوا ٢) قد اختلفت العبارات في ان مقولية التقدم وانما خرو المعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبار زمان اولى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال اكل مشترك في معنى واحد وهو ان المتقدم امر ازا لا يوجد للمتأخر كما انما يثر في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطيا في الذي بالطبع وكونه مضي له زمان اكثر في الذي بالزمان وازيادة الكمالات في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدء معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم ولا اصدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر وان اريد اشتداله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فله يتأتى في كل مشترك افظى بان يقال لنظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني (قال المنهج الرابع في الوحدة والكثرة ٦) والحق انها من الاعتبارات العقابية التي لا وجود لها في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب والا كان وان تصورهما بدهي لحصوله لمن لم يمارس

٢ في ان مقولية السبق ومقابله بالاشتراك والتشكيك متن

٦ وفيه مباحث المبحث الاول انها من الاعتبارات العقابية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل في تفسير الآخر متن

٤ يجوز الانفكاك في العقل وبان الجمع
والفرق ليس باصدام يدل على
مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت
الوحدة تساوقه متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما
عدمية فتكون الوحدة وجودية
لكونها عدم العدم هذا خلف واما
وجودية فليزوم كون الجمع من العدميات
وجودية وهو محال وكون الوحدة
وجودية لكونها جزءا هذا خلف
واذا ثبت الكثرة الا التباين من
الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية
وعلى عدميةهما بانه لا يعقل من
الوحدة الاعداد الانقسام ومن الكثرة
الا التالف من الوحدات وكلاهما
ضعيف المبحث الثاني متن

٨ قد لا يكون معروض الكثرة وح
ان لم يكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام فوحدة على الاطلاق
وان كان فاما لم يقبل الانقسام فاما
ذو وضع فنقطة او لا تفارق وان قبله
فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء
منشابهة فواحد بانصلا او متخالفة
فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة
او وضع كالشجر والبيت ولد رهم
وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من
اختلاف الجهة فان قومت جهة
الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية
او نوعية او فصلية والا فان عرضت
لها فوحدة بالعرض والا فبنسبة
والوحدة في الجنس تسمى بجنسية
وفي النوع ثلثة وفي الكم مساواة
وفي الكيف مشابهة وفي النسبة
مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي
الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء
موازاة متن

طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما
طردا وعكسا بالجمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع
من الوحدات فبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ
الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال فيزعم
العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل
تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة (قال والقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوقة
للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود ما وكل ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم
ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول
التنبية على ان كلام من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما
لنا ان شغل ماهية الشيء ووجوده من غير ان نتفعل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع
بوجود الصانع ثم ثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلاك وماهية ثم ثبت كثرته وثانيهما انا اذا
جمعنا مياه او ان كثيرة في انا واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء انا واحد في او ان كثيرة حتى صارت
مياه كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا
فلو كانت الوحدة والكثرة نفس الوجود او الماهية ما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف
بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين
يشهر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي
ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل في تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا
الواحد الموجود وانها تقبض الا الوحدة العدمية لصدقها على المتع وانها اولم تكن موجودة
لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر لفساد
ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لهما
والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم
العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع لوحدات فيلزم كون
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال ونقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف
ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها
عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع والامتناع
ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة
ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتميزة بالخصوصيات تتكون للوحدة وحدة ويتسلسل
والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعترف بانها من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لهما في الاعيان كما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة
الاعداد الانقسام ومن الكثرة الا التالف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى (قال معروض
الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة واغريها
فهذا بيان لاقسامها باعتبار المروض بنيتها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معانيها بحسب
الافراد فوضوح الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لا فان لم يكن فاما
ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او لا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة
واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم
قابلا للانقسام او لا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا فالاول

القطعة والثاني المقارن وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا منسابة الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين ياتقيان عند حد مشترك كضامى الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتصاق طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المنسابة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهويلاه واحدة وامكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان تكون تلك الاجزاء من شأنها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بانواع واحد بالموضوع يعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعنى المادة التى هى محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اثناء واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المنسابة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة انما يجرى في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد اتمام وهو الذى يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدى والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مخمى بالنقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة واحدة وجهة كثرة لا متناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا وجهة الزحمة اما ان تكون مقوما للكثير بن معنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذلك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزأ مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اى شى هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في اتد بير الذى ليس عارضا للنسبتين بل لانه نفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة) يعنى ان الواحد مقول بالشكيك دون الاشتراك او التواطى لكونه مفهوما واحدا متساويا بالا واولية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا او لى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء منسابة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل

تتفاوتها بالمشكيك من

٦ فان اول مراتبها الاثنيتة ويحصل من انضمام واحد الى واحد

ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا الى نهاية
انواعا مختلفة الوازم متحصلة في
العقل من اعتبار انضمام الآحاد
حتى لو اعتبر واحد في المشرق مع
واحد في المغرب حصلت الاثنيتة
من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف
ولو تحققت اقامت بالمجموع فيلزم
في كل واحد شي منها وليس سوى
الوحدة الاعتبارية متن

٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين
ذاتي لا يزول ولا نهما ان بقيا كائنا اثنتين
والا كان فناء لاحدهما وبقاء للآخر
او فناء لهما وحدث ثالث ورد الاول
بانه ليس اوضح من الدعوى والثاني
يمنع الاثنيتة على تقدير البقاء وانما
يلزم اولم يتحدا فغير الى انهما ان كانا
موجودين كانا اثنتين والافكما مر
ورد يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد قد دفع بانه اما احد الوجودين
او ثالث فاجيب بانه نفس الوجودين
صارا واحدا فادعى ان الحكم
ضروري والمذكور تنبيه متن

٨ والغيران عند مشايخنا موجودان
جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو
ولا غيره وكذلك الموصوف والصفة
والذا يصح ما في الدار غير زيد وليس
في يدي غير عشرة مع ان فیهما
الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد
الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء
بدون الكل والموصوف بدون الصفة
او من الجانبين ورد الصانع مع العالم
اجيب بان المراد بالانفكاك من
الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان
يصح ان يعلم احدهما ويجهل
الآخر ولا يمنع تعقل العالم بدون
الصانع واما من حيث انه معلوم
فن المضاف فقد اورد عليهم
المضافان فاجيب بانهما غير موجودين
فان قيل تغاير مثل الاب والابن
والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم
بحسب الذات متن

احد بالتفاوت في الاشدية ولا قدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام
منها ان الكثرة مقول بالشك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب
العدد الاثنيتة بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل
عليهما دونه وما قيل ان لفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشي ومنها
ان لاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها
انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة
او سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشي من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين
انما يتألف منه ولان مجرد زيادة لواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها
غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة
في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل
بحصول الاثنيتة لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية
هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج قلنا لزيد وعمر ومثلاهما شأن بقيام الاثنيتة
اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شي منها وليس
سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحاد اثنتين ٧) بان يكون هناك شيان
فيصير شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في ثاء واحد او الاجتماعية
كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طبيا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا باغلبان هواء واحدا
او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر
الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان اثنتين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من
ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يمتل زواله اذ لكل شي خصوصية ماهو بهما هو فتي
زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان
تنبيهها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون
اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي
احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شي منهما كان هذا فناء
لهما وحدث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بان لا يتم انهما الوقيان كانا اثنتين لا واحدا
وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعديل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنتين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا ولا يكون شي منهما موجودا
فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدث ثالث فاعترض بان لا يتم انهما
لو كانا موجودين كانا اثنتين لا واحدا وانما يلزم اوام يكونا موجودين اوجود واحد قد دفع هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنتين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء
لهما وحدث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا واحدا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري
والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق
(قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التفسير ٦) فانه لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف
في عكسه وهوان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغير ان
موجودان جاز انفكاكهما فتخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود وبناء على ان انفكاكهم

وجودى كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعلوم واما التمليل بانه لا تمايز بين الاعداد فيخص
المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان
وان فرضنا كونهما قد يمين لانهما يتفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة
المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما يتفكان بان يوجد الموصوف وتنعدم الصفة
فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد
بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفى في التغاير الانفكاك من جانب
وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة لنفسه وقيل بل لصفة
القديمة كالمصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عمدتهم الوثيق في التمسك
وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدى غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان
في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ويقتضى ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده
بين وكيف يخفى على احدا ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة
واعتراض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الامدى بانه يكفى الانفكاك من جانب واحد وقدامكن
عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون ما ندع لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم
بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود
الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان
وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما
ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا بهما كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء
قديم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه ابيض ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان
لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي شئين متغايرين ليس بشئ لان تغاير جهتي الشئ لا يستلزم
تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين
بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب
العقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا
بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر
المتضايفات كالاخوين ضرورى لا يمكن انكاره قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف
الاضافة فليس بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال
ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك
لانهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في العقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون
هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله
تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند
من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الامدى ظاهرا على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف
من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يتمتع انفكاك

أباري تعالى عن العالم في حيز أو عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدى انه وإن امتنع ذلك
 لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده أنه لا يكفي هذا القدر والالزم
 تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجوزان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف
 ولا يتأتى الجواب بأن المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز أو عدم لان الباري تعالى
 لا ينفك عن العالم في حيز أو عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ
 التعقل اهم من المطابق وغيره حينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون
 الآخر فاذا ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى
 لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لا نقول
 لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقبل
 المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس
 على ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح
 في الاوصاف المفارقة كالياساض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة
 (قال والجمهور على ان الغيرية نقیض ٤) الهوية هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه
 هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق
 فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب
 الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس
 عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض
 بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حثية لازمة
 في نفس الامر بما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقیض هو هو
 وبان الغيرين هما الاثنان والشبهان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة
 الى الشيء قد يكون لآعينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما
 كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم
 ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية
 لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الانثنية
 فن قال بالوجود الذهني صرح بانها متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح
 بل قال لآعين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه
 واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسدا اما الاول فلان منهم من حاول
 اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد
 متناول كل فرد مع اغباره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون
 العشرة بدونه وكذا اليد من زيد و بطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرة
 لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرة لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قاطعي وان القول بكون
 الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الاجعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني
 فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم
 مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية (قال
 وبعضهم ٧) قد سبق انه لا يكفي في تغاير الانفكاك من جانب والانتقاص بالجزء مع الكل والموصوف
 مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشبهين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث
 يمتنع بدون الآخر والنقيض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في لصفات
 التي يمتنع الذات بدونها كما تمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا

٤ الهو هو فلا يعقل كون الشيء
 مع الشيء لاهو ولا غيره بل الغيران هما
 الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو
 الآخر واعتذر بانه اصطلاح والمراد
 لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
 الهوية كما في الحمل ويطلب الاول
 استدلالهم الفاسد بان الواحد لو كان
 غير العشرة لكان غير نفسه لانه
 من العشرة والثاني ان الكلام
 في الاجزاء والصفات الغير المحمولة
 كالواحد من العشرة والقدرة والعلم
 مع الذات متن

٧ على انه لا بد في عدم مغايرة الشبهين
 من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات
 القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم
 وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع
 بدونها ولا خفاء في ورود سائر الاضافات
 حينئذ (تنبيه) عدم التغاير بين الذات
 والصفة انما يدفع ازلية غير الذات
 لا تعدد الازليات متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلانه كما يمنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وحينئذ يرد سائر
الامور الاضافية كالألب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم
ان لا يكونا غيران بل الضدان غيرين لان التباين والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء
على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعداد اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث
انه معروض لافى المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريدان مشايخنا لما قالوا بوجود
الصفات القديمة لهم لقول بتعدد القدماء وبأبواب قديم غير الله تعالى فحاولوا التخصي عن ذلك
بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى
لاتعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن
متغايرة لكنهما متعددة متكررة قطعا اذا تعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة
او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشبهان ووجودان وان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اي
ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرارهم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهر
وذاتا وشبثا ووجودا وتقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
مادنا وتخييرا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسدا لآخر وينوب متباين ههنا
يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسدا لآخر
والتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى لتحقيق التعدد
والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشبهانه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعتراض بانه
لا تعدد حينئذ فلان التماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الخطبة بالخطبة مثل بمنل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بهما التماثل حتى ان زيدا وعمرا واشتركا في الفقه وكار
بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما متباين الاخر صريح القول بانهما مثلان في النقص والافلا
(قال واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ٨) قال الامدي واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها
فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشبهين يستدعي مغايرة
بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اخص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير انتفاء الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي
لا يشترط في التخالف الغيرية في التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة الموافف ان التغاير شرط
في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع
المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة
لما ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل
لان قيامهما به ووجودهما تابع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنية
ورد بالمنع لجواز ان يخص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل
من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل اكل منهما
وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الانحداد

١ التماثل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب
ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسدا لآخر
ولابد من جهة اختلاف لتحقيق التمايز
ومن اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به
التماثل متن

٨ ويمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز
افراد نوع من الاعراض الا بالمحل
ورد بالمنع ولبس شدة سواد الجسم
باجتماع سوادين واكثر من السوادات
المتفاوتة بالشدة والضعف انواع
متخالفة تتعاقب على الجسم متن

بل غايته عدم العلم بالاثنية فليس بشئ لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر
 لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثليين لجاز لمن له علم نظري بشئ ان ينظر
 ان يحصل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثليين وبانه لو جاز لما حصل القطع بالحداد شئ
 من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض
 وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثليين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس
 الا بطريان ضده الذي هو ضد المثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة
 لجواز مانع آخر كالتقاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بالتقاء الممكن ضرورة
 واستدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعترلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر
 وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب باننا لانسلم ذلك بل السوادات متفاوتة بالشدة والضعف
 انواع من اللون متخالفة بالحقيقة مشاركة في عارض مقول عليها بالشك هو طاق السواد
 يعرض الجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اي من خواص
 الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
 واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة
 الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا
 بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج
 القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهرا تعريفا متساو له اذ لا اشعار فيه
 باشتراط التوارد على محل واحد وقديقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل
 ولا يكونان معا يخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم
 لا يزول عن المحل حتى يرد عليه القابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة
 مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معا اي العلم
 بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن للذاتيهما
 بل لا متناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا
 فممكن ولذا يصح الحكم باستحالة اجتماعهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغير والكبير والقرب
 والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر
 اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفاء في انه لا حاجة الى هذا
 القيد حينئذ لان مطابق الصغير والكبير لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد
 احترز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتمثلين في سوادين عند
 من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف
 المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على
 رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنية بالحقيقة
 فبالحقيقة او بالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية
 كزيد وعمرو في الانسانية اولا فالاول المثان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
 اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يتقابلان
 كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان
 واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الخالف المثان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع
 الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل
 تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجي

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث
 يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل
 من جهة فلا تضاد بين غير العرضين
 ولا بين العلم بالحركة والسكون معا
 ولا بين مثل الصغير والكبير ما لم تعتبر
 الاضافة الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا
 في تمام الماهية فمثلان والا فتخالفان
 وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما
 في محل واحد من جهة واحدة متن

فان كان تعقل كل محل واحد من جهة واحدة وبالقيس الى الآخر فتضايفان والافتضادان وان كان احدهما عديا فان تعقده يكون الموضوع مستعدا للوجودى بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فلكة وعدم والا فإيجاب وسلب واذا لم يمتنع ان يكون تقيض العدمى عديا كالا متناع واللامتناع والعمى واللاعى بمعنى رفعه اعم من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعه للآخر فلكة وعدم او ايجاب وسلب والافتضايف او تضاد على ما ذكر وقد يقال لاتقابل بين العدمين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلا اجتماعهما في غير ما اضيف اليه كالاسود والابيض في الاحر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا خرج مثل الانسانية مع الفرسية والمملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قيل قد تتقابل القضايا تناقضاً وتضاداً من غير تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لا صدقها على شئ او بحسب ان موضوع القضية مورد الايجاب والسلب متن

واما قيد وحدة الزمان فستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومى وسواد الحبشى (قال فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فتضايفان كالبوة والبنوة والافتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عديا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمى كون الموضوع قابلا للوجودى بحسب شخصه كعدم الحبة عن الامرد او نوعه كعدم الحبة عن المرأة او جنسه القريب كعدم الحبة عن الفرس او جنسه البعيد كعدم الحبة عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد والاسود فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عديمين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان تقيض العدمى قد يكون عديا كالا متناع واللامتناع والعمى واللاعى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فإيقال ان اللاعى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودى لبس بشئ واذا جاز ان يكونا عديمين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا والآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والافتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا والآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والافتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لاتقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمة التي هي لاسود ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كالاسود والابيض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عديمين وبهذا يخرج التفصى عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احدا اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لاتضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان المملزوم وعدم اللازم كالسواد والالارن متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما واما احد الاقسام اما السلب والايجاب فلا اجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصى ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في الاسود والابيض بخلاف مثل العمى واللاعى واللامتناع واللامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للمحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البنية للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية والافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهوى واما ثانيا فلنصرح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والاربية

او جنسها كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد والابيض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض والابيض نظرا الى ان اللابيض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قوانينا كل حيوان انسان نقبض لقوانينا بعض الحيوان ايس بانسان وضد لقوانينا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كاسترانسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالاعتبار في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والا فركب كقوانينا زيد فرس وزيد ايس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح و قال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٦) ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكية والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيما آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والابيض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكية والعدم ان يكون العدم سلب الوجودي عما هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم الحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد والملكية والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المقيد في علوهم الحقيقية والملكية والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ايس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر فادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكية والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهورى من التضاد والحقيقي من الملكية والعدم ايدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولافلان الضدين في التضاد والمشهورى لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجى للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكية والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكية والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكية كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجى وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمساويين والفرد عدد لا ينقسم بمساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

٦

غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقي والاول بالمشهورى وفي الملكية والعدم استعداد المحل لوجودى في ذلك الوقت ويخص باسم المشهورى والاول بالحقيقي واول كل اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجى للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهورى ايضا بمن

٢ انه اعم من التضاييف باعتبار
المعروض واخص باعتبار العارض
كما ان التضاد قسم للتضاييف وقسم
منه باعتبارين من

٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها
الايجاب والسلب اذ باعتباره بمنع
الاجتماع في البواقي لا التضاد باعتبار
غاية الخلاف اذ لا غاية فوق الثاني
الذاتي من

٦ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات
لاذوات والا لكان للانسان بحسب
سلب ما عداه معان لا تنهاه
من

٤ عند النقل الى الحكم يقتسمان
الصدق والكذب والبواقي قد تكذب
لعدم الموضوع او خلوه من
٩ ان الموضوع قد لا يخلو عن احد
الضدين بعينه كالنار عن الحرارة
اولا بعينه كالجسم عن الحركة
والسكون وقد يخلو اما لا تصافه بوسط
يعبر عنه باسم محصل كالفراغ وبسلب
الطرفين كاللاعادل والاجابر وبدون
ذلك كاشفاف يخلو عن السواد
والبياض من

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين
من جنس واحد كالسود والبياض
لا بين جنسين كالفضيلة والزيلة
والخير والشر او نوعين من جنسين
كالعفة والفجور او انواع من جنس
كالسود والبياض والحمة وعولوا
في ذلك على الاستقرار وفيه نظروا
المشهورى فقد صرحوا بأنه قد يكون
بين جنسين كالخير والشر او نوعين
من جنس كالعفة والفجور او انواع
من جنس كالسود والبياض والحمة
او من جنسين كالشجاعة والنهور
والجين (خاتمة) من

الخلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا وحيث يكون تقابل مثل البياض والحمة خارجا
عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضاييف اعم من
ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاد فكيف يجعل قسمان
التقابل اخص منه مطلقا وقسما للتضاد منافيا له وتقرير الجواب ان التضاييف اعم من
مفهوم التقابل العارض لا قسامه ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة
انه لا يعقل المقابل او المضاد الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي بكون
معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضاييفين وقد لا يكونان
ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه لا تضاييف بينهما (قال وان مقولته ٣)
يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لا قسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر
في التضاييف كما ان التوقف في التضاد واما في الباقيين متردد وبالجملة فمقولته على الكل بالتشكيك
ككونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي
لاشتمالها على ذلك ووضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس
بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وكونه شر ينفي العرضي ولا خفاء في ان الثاني
للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر بأنه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد
انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية
في امتناع الاجتماع ورد بأنه لا يتصور غاية خلاف فرق الثاني الذاتي بان يكون احدهما صريح
سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان
اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (قال ومن حكم
الايجاب والسلب ان مرجعهم الى القول والمقد ٦) اى الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى
ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لاذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلامعان
غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا ثعلب ولا اشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر
ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون
بالايجاب الامثل السواد وهو موجود في الخارج (قال وانها ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب
انها اذا نقلت الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البته سواء وجد الموضوع
اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب
فيه المتقابلان لعدم الموضوع او خلوه عنهما اذا حل الاعنى والبصير والاسود والايض
اولا بالابن على العنقاء او على العقرب فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حل المتقابلين
على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قوائنا العنقاء اسود
ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا
لا يتصور في التضاييف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في
البواقي وقد يقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول
مفهوم ثبوتى يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة
السالبة فقوائنا العنقاء لا اسود اذا اريد بالا اسود نقيض الاسود اعنى رفعه فهي صادقة
بمثلة قوائنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الحقيقتى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

ان الحقيقى منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخلة تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحرارة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحرارة وللشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقرار واما التضاد المشهورى فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحرارة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقرار في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو ان وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثانى انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لاستقراره لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم طبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينساقى ما ذكره من اشترط غاية الخلاف في التضاد المشهورى ايضا (قال قالوا لا تقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل انتضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكبالية والمكبالية وذلك ان الكثرة لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكبالية لالها والكثرة معلولة متفرقة بالوحدة ومكبيلة بها واپس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشئ بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التى كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثابتها ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضائيف فلان المقوم للشئ يتقدم عليه وجودا او تمقلا والتضائيفان يكرنان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشئ يجامعه وال ضد لا يجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في السلب لان الاجتماع في المحل ينال في المقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجي من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذ كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرنسية والافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور زيد او بانواع كالرجولية والمرئية الانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكبالية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثاني يمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والابن والابن والاسود والايض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لانه في تقابل الايجاب والسلب كالابيض الخلو فيه البياض واللابيض اعنى الخلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التى هى العدد والوحدة التى منها العدد واما مفهومهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلها بالايجاب والسلب

كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالتقدير للانسان للفرسية واللافرسية في قواني
 الانسان فرس والانسان ايس بفرس والامام رجه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة
 دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان
 كما اذا كان احدهما لازما كمواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات
 الوحدة فمنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانهما عقل
 الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم
 وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعرض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق على كل جزء
 منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين
 الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على
 ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب
 والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل
 المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احدهما معروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة
 اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان
 المعروضان في محل وهو ايس بل لازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل
 انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حل المواطة لا بحسب الوجود اعني
 حل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر
 في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواق بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو
 فان فيه البياض والاياض لان الالبياض مقول على الخلاوة الموجودة فيه والمقول على الوجود
 في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمنع اجتماعه بحسب الوجود بمتنع بحسب الصدق من غير
 عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي
 تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات
 والوحدة بعد ما ظهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فعناء ان الكثرة
 اى العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن
 بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
 فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكير ان في كوز واحد فقديوم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع
 واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ايسا على غاية الخلاف
 وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة
 لانفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولة ٦) من لواحق الوجود والماهية العلية
 والمعلولة وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لهما في الاعيان والالزم التسلسل على ما
 مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية و بينهما تقابل التضاد اذ العلة لا تكون علة
 الابالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحدا لبااعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي
 علة لمعلولها معلولة لعلتها (قال المبحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول
 ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء
 بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلية فيه او خارجية
 عنه فان كانت داخلية فوجوب الشيء معها اما بالفاعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
 المادية وان كانت خارجية عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي
 العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة لماهية لان الشيء يفتقر اليهما

وهما اعتباران متضادان لا يجتمعان
 في شيء الابالقاس الى شئيين وبيانها
 في مباحث متن

٢ العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان
 اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه
 الشيء ثم ان كانت داخلية في الشيء
 فوجوبه معها اما بالفاعل فصورته
 واما بالقوة فمادية ويدخل فيها الجزء
 من الصورة والمادة وبذكر الوجوب
 يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة
 بالفاعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير
 الاخير من الصورة جمعا ومنعا
 وان كانت خارجية فالشيء اما بها
 ففاعلية او لهما فغائية ويقال للاولين
 علة الماهية وللآخرين علة الوجود
 ويرجع الشروط والآلات الى الفاعل
 ومن الشروط ما هو عدمي كزوال
 المانع ولا يستحيل دخوله في علة
 الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ
 وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه
 وقد يقال انه في التحقيق كاشف
 عن شرط وجودي كزوال الرطوبة
 لا احتراق الخشب ينبي عن البيوسة
 التي هي الشرط وليس عدم الحادث
 من مبادئ المعارض متن

في ماهيته كما في وجوده. ولذا لا يعقل الايهما او بما ينترع عنهما كالجنس والفصل ويخص
 الاخرين اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا
 يعقل بدونهما وتام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضابط لانه لا دليل
 على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية
 الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية
 وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب
 اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها
 ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلية (٣) ان ما ذكرنا
 من اعتبار الفعل والقوة في الوجود وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتبار الوجود في الوجود
 على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة
 فبدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف
 الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان
 مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجملة وحينئذ لا انتقاض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه
 بالقوة لا بالفعل فبدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان
 جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥)
 ان حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده
 على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة
 لا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه
 زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
 او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة
 والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالجزئات اجناس وفصول
 وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة
 العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
 وهو باطل لان امتناع تأثير المدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
 والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بحملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما
 يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولامتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون
 بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكمه بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجود هو الفاعل
 الموجود وحينئذ لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجود وان كان
 مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر عدمى
 الذى يظن كونه شرطا لازما له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشب ليس بزوال الرطوبة
 وانعدامها بل بوجود البيوسة الذى ينشأ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس
 عدم الحادث من مبادى وجوده لا فتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء
 لا يقتضى الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضاً
 لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادى الا بالعرض بمعنى
 انه يقارن المبدأ (قال ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة ٢) العلة اتمامة هي جميع ما يحتاج
 اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لاي معنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة

٢ سواء كان هو الفاعل وحده او مع
 الغائية كالبسيط للبدى
 او اختارا او مع البواقي كما في المركبات
 وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج
 اليها اذ فيها جميع الاجزاء التى هي
 نفس الشيء

واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالسبب الموجد للشيء ايجابا
وقد تكون هي مع الغاية كالسبب الموجد للسبب اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض
يدعوا اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالوجود للركب عنهما امام الغاية او بدونها
واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يتمتع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول
اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فاقول ان لعل يجب
تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده
او مع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع ٢) يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار
الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة
وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل
(قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول ٢) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات انما يثمر من الشرط
والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذا جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح
لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان
والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود
المزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعاوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم
عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير
عكس فان قيل اوضح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لثأخره عنه بالزمان قلنا من جملة
جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه للفاعل مع جميع
جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول امام مقارن للايجاد او متأخرا عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون
عقبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع
جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلول ٧) يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع
جهات التأثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انقضى المعلول انتفت العلة اما بذاتها
او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القسار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة
كالحركة والزمان قد يعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد
والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وسنطاع
على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض لا يثبت له فكيف يكون
اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يتمتع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية
والعليه ههنا لا التأثير والتأثير واثبت ان وجود الممكن يقتضي وجود علته وعدمه الى عدم
علته ظهور ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وعدمه
عدمه اما عدمه السابق فعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم
حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده
يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند
انعدام العلة باطل لما شاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار
قلنا ذاك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الامعاء للمادة
لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وتعدم بانعدام قصده ومباشرة

٢ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى
كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى
قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة
والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض
والى ما بالقوة وما بالفعل متن

٣ عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح
بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج
من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون
الا بالذات واستناد الحادث الى القديم
لا يكون الا بشرط حادث يقارنه
كتعلق الارادة متن

٧ ولو في غير القسار كالحركة يفتقر
الى عدم العلة ولو ببعض الشرط
وعدم الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا
المعنى فافعال في طرفي الممكن
واحد يجب بوجوده وجوده
وبعدمه عدمه ان سابقا سابق وان
لاحقا فلاحق وبقاء المعلول عند
انعدام العلة انما يتصور في المعدات
كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وسخونة الماء بعد النار لافي المؤثرات
متن

وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ببس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى الفائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامريين (قال والمؤثر ٢) يريدان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفترق البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير دالة لبقاء كماسة ان نار يفيد الاشتعال ثم يفترق بقاء الاشتعال الى استدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة للمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلو جهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفترق في التأثير الى شئ اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراد هذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحيث لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى ككل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزيئات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فتوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمنافسة في كون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتياج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتاج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والجاسل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعتين من غير احتياج الى ككل منهما بل يلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزمه فيجتمع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما في معرض الاستغناء ولهذا قال بالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اى الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يتمتع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز

٢ في الوجود قد يكون هو المؤثر في البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كماسة النار للاشتعال واستمرارها بموثة الاسباب لبقائه متن

٣ بالشخص اتوجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اما الاول فلان الشخص لو علل بمسقتين لا يحتاج الى كل اعلينها واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احدهما فقط فيكون هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة مامع امتناع الاجتماع والنوع الى علة مامع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل الشخص فيه تردد متن

٢ بان حركة جوهر بدفعه زيد خين
يجذبه عمرو مستند الى كل قلنا بل
الى انكل او الى الواجب تعالى
متن

٧ فلان الاصل هو الامكان ما لم يمنع
البرهان ولا تا سدين استناد الكل
الى الواجب ابتداء متن

٤ بوجوه الاول ان مصدر ريته لهذا
غير مصدر ريته لذلك فان دخل فيه
شيء منهما تركب والاتسلسل
ضرورة ان العارض معلول وله صدور
ورد بانها امر اعتباري ولو كانت
متحققة لم تتحضر وحدة الفاعل ولزم
تكثر المعلولات بل لانتهاهيهما اذا
صدر عن الواجب شيء اذ معلولية
العارض هناك مسلمة على انه لو صح
هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد شيء صلا يكون صدوره مغايرا
وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل
السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز
في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية
بخلاف الصدور فانه كما يطلق على
اعتباري يعرض للعلة والمعلول
من حيث هما معا يطلق على حقيقي
هو كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول اعني خصوصية بحسبها
يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو
متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت
العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا
فخالة تعرض لها فلزم تعدد الجهات
انما يكون عند صدور الكثير دون
الواحد قلنا تحكيمات لا يقتضي بها
شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر
المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية
ضرورة ان فاعليته لهذا اعتبارا مغاير
لفاعليته لذلك ويلزم انه كلما لم يكن
تكثر في الفاعل ولو بالحيثية اتحاد المعلول
قلنا كلام خا عن التخصيل هادم

ان تكون له علان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالآخرى وبهذا يندفع ما يقال
ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان فلا فرق بين النوع
والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا
اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع
بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت
بتحريك زيد فلوفر ضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد
الفاعل هل له مدخل في تشخيص المعلول وهذا غير ما سيجي من انه لا مدخل في تشخيص الحركة
لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما
الكلام في انا او فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد
وعمر وهل تكون تلك بالشخص (قال تمسك لمخالف ٢) اي تمسك الفاعل بل يجوز اجتماع العلتين
على معلول واحد بالشخص باننا لو فرضنا جوهر فردا ملصقا بزيد وعمر ويدفعه زيد
ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما
بالاستقلال لعدم الرخا مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها
في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استناده الى كل واحد
بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة
تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق (قال واما
الثاني ٧) يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهين احدهما اقاعي وهو ان العقل
اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتنا ما لاداته ولا غيره فن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيتها
تحقيق وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سياتي (قال
احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيان
اكان مصدر ريته لهذا ومصدر ريته لذلك مفهوما من متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما
او كلاهما داخل فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه وينقل
الكلام الى مصدر ريته له وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض
عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل
او عارضه له معلولا (٢) انه ان اراد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذلك تغايرهما بحسب الخارج
فمنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية
لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محض في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء
فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدة الحقيقة (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها
وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا لاجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان
الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر
المعلولات بل لانتهاهيهما فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد ما تكون خارجة
لا يجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتتحقق مصدرية
اخرى بالتسبة اليه ويتسلسل وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء
اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلية فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء
كثيرة كلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود
وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم

١٦١ اساس قواعدهم المبنية على امتناع
تعدد اثر البسيط فان تعدد الحثيات
العقلية لا يقدح في الوحدة الحقيقية
والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد
ايضالا من مصدرين له اعتبارا مغاير له
بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا
صدر عنه (١) فلو صدر عنه (ب)
وهو ليس (١) اجتمع التقيضان
بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا
يستند الى جهة ورد بان صدور (١)
لا يناقض صدور ما ليس (١) بل عدم
صدور (١) وهو وان صدق على
صدور ما ليس (١) لكن لا امتناع في
اجتماع الشيء وما يصدق عليه
تقيضه اذا كان بحسب الوجود دون
الصدق وانما الممتنع ان يصدق
عليه انه يصدر عنه (١) ولا يصدر
عنه (١) الثالث ان الاستدلال باختلاف
الاثر على اختلاف المؤثرات
مركوز في القول وردبانه مبنى
على امتناع تخلف المعلول عن علته
ونحقق الملزوم بدون لازمه متن

سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات
كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات
العقائدية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد
بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه
يتقدمانه ولا يكتفي بثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف المصدر فانه كما يطلق على الامر
الاضافي الذي يعرض للاملة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس
كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه
ويكتفي في تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد
ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا
ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فاننا اذا
اصدرنا حركات متعددة فالحاصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها
لم يصدر عنها تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان
لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الاخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية
بل لم يحز وجب ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لالذتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات
وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة
او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات
لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة وفديين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعى
انه زيادة نبيه وتوضيح والافاتع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه
شيء ان مفهومه عليه لاحدهما مغاير لمفهومه عليه للاخر بالضرورة والشيء مع احد المتغيرين
لا يكون هو مع الاخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين
هذا خلف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل
مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس التقيض والاختفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى
بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل
المبنية على انه لا يصدر من البسيط شأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليه لكل منها
مفهوم اعتباريا مغايرا لعلته للاخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والاما جاز
ان يصدر عنه شيء اصلا لان علته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل
ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (١) فلو صدر عنه
(ب) لزم اجتماع التقيضين لان (ب) ليس (١) وليس (١) تقيض (١) بخلاف ما اذا تعددت الجهة
فان كلامنا صدور (١) وليس (١) يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه (١) غير ما صدر عنه ليس (١)
فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان تقيض صدور (١) عدم صدور (١)
وهو ليس باللازم وانما اللازم صدور ما ليس (١) وهو ليس بتقيض حتى قال الامام الحجب بمن
يفنى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي
يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور (١) صادق على صدور ما ليس (١) فاذا اجتمع
في الواحد صدور (١) وصدور ما ليس (١) فقد اجتمع صدور (١) وعدم صدور (١) وهما تقيضان وهذا
ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع التقيضين هو صدقهما على شيء واحد بطريق حل المواطاة

٣ بوجوه الاول ان الجسمية تقتضي
التحيز وقبول الاعراض او قابلية
لها لا اقل ورد بمنع وحدة الجسمية
ووجودية الامرين الثاني ان كل
ما يصدر عنه ماهية ووجود
كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما
في الخارج بان المعلول هو الوجود
او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ
محاذياته لنقط المحيط ورد بانها
اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر
عن الواحد الا الواحد لا تحدث
سلسلة الموجودات ولزم في كل شئتين
عليه احدهما للآخر ولو بوسط
ورد بان وحدة الذات لا تنافي في كثرة
الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن
المعلول الاول الواحد كثرة بحسب
ما يعقل له من الوجود والماهية
والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدئه
وان يصدر عن الواحد الحق مع
معلوله الاول معلول ثان ويتوسطه
ثالث ويتوسطهما رابع وهكذا الى
مالا ينتهي من المعلولات وحينئذ
لا تنحصر السلاسل وقديقال لو كفي
مثل هذه الاعتبارات فلا واحد الحق
ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح
مبدأ لكثرة من غير توسط المعلولات
ويجيب بانها تتوقف على ثبوت الغير
فتوقفه عليهما دور متن

بان يصدق على الواحد انه صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) لا بان يوجد فيه ويحملا عليه بالاشتقاق
كالابيض الخلو الذي يوجد فيه البياض واللا بياض الذي هو الخلاوة وهما كذلك لانه
قد وجد في الواحد صدور (١) وعدم صدوره لذي هو صدور ما ليس (١) ولم يلزم صدق قولنا
صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) وكذا تقرير الحكايف وهوانه اذا صدر عنه (١) لم يصدر عنه
ليس (١) لامتناع اجتماع التقيضين فاسد لان تقبض قولنا صدر عنه (١) لم يصدر عنه (١) لا قولنا
صدر عنه ليس (١) الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه
مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فيصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في المقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده جكم واقطعا باختلافهما
في الحقيقة ورد باننا لم ابتداء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر
التمام وجودا ووجودا للزوم وجود لازم فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولا زمها الذي هو
سخونة المجاور حكوا بان طبيعة غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اي الشبه المذكورة بوجوه الاول
ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي
الاتصاف بها فان توقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للتحيز والاعراض مدخل في ذلك ينقل
الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة
وان توقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي مجموع
ما فيها اولها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب
باننا لم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا اما تحقيفا
فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث
يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلان استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما
باعتبار الصورة والايما والآخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية
ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد
المحض متعددا واجيب باننا لم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان
زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول
هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي
هي مركز الدائرة مبدأ لمحاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل
منهما اضافة قائمة بهما فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلفا في الجثية
ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول
الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم
في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والاخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة
وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات
كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواحد مع المعلول الاول او بتوسطه شئ
آخر وهكذا الى ما لا يحصى يسانه على ما ذكره انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه
تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب
الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته
وتعقل مبدئه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكررة وينظر ابتداء سلاسل
متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه الاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انهما ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بهما احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كنى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان المصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصلح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضروره اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨) من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحتراز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما ورد بعد تسليم كون القبول اربانا لانم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لا آخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول فانا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قبل الشيء لا يتأثر عن نفسه فلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة فلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متافيين اتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعيين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لا تأثير له في الجسمانية ٦) القائلون بانه اد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعها ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعاه منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عددا نارا وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الزيادة والانتفاص بان لا تزدد الى غير نهائية ولا تنقص الى غير نهائية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما تنصف بهما باعتبار كية المتعلق اعني الحركات والاثلا

٨ لا يكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقدمرولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص اتنافي للوجوب او بالامكان العام الذي يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لا امتناع في الوجوب واللا وجوب بجهتين بحيثية متن

٦ عندنا فلا يشترط في ظهور افعالها الوضع ولا يمنع دوامها خلق الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط في تأثيرها الوضع للقطع بان النار لا تسخن الاماله بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة وتساويهما في القبول لان المعاوقة للطبيعة التي هي في الكبير اقوى والقبول للجسمانية التي هي فيهما على السواء فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في المبدأ بتفاوت الجانب الاخر ويلزم انتاهي ولا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم متن

الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الزيادة وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة ببيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد بفرض النهاية واللاتنهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبار تصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمة مختلفة كرماء تقطع سها مهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال في ازمة مختلفة كرماء تختلف ازمة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي تصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي تصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا الاشك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومما نعتته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذا المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة متجزئة بجزئتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه منساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير ببيان الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان توفض الدليل اجالا بالحركات الفلكية فانهما مع عدم تناهيهما عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذا تعقل الكلي لا يمكن في جزئيات الحركة على ما سيجي وتفصيلا بانه لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازيدة لا يكون

لحركاتها مبدءاً ولو سلم فلان سلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدء بل مبدءاً حركة الاصغر اصغر من مبدءاً
حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء
بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت
بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا حركة فلك القمر وفلك زحل مبدءاً من موازاة
نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعا ف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجب
عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتمقلات جزئية مستندة الى نفوسها
المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى
الحالة في الاجسام وعن اثنائي والثالث بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة
واحدة من اوساط المسافة يماسها الطرف الذي يليها كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه
وان لم يكن الحركة بداية وليس المراد بالمبدء مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدءاً حركة الاصغر اصغر
وهو الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتاً بحسب الشدة وليس الكلام فيه
بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس
بان دورات القمر وزحل ليست جلة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك
ايضا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة
لا توجد الامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جلة الافعال وان لم تكن حاصلة في الحال
لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة
الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر في ابطال التسلسل واجب
عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل
والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم
الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة
معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه يلزم ان تكون حركته القسرية ضعف
حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجوازه ان تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم
بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس يستحيل ٧) يريد بيان استحالة
الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي ان يتراعى عروض العلوية والمعلولية لا الى نهاية
بان يكون كل ما هو معروض للعلوية معروضاً للمعلولية ولا ينتهي الى ما تعرض له العلوية دون
المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين ومرتبة ان كانت فوق
الاثنين والافه والتسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري
الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان عللة لآخر كان متقدماً عليه واذا كان الاخر
عللة له كان متقدماً عليه والمتقدم على الشيء متقدماً على ذلك الشيء فيكون
الشيء متقدماً على نفسه ويلزمه كونه الشيء متأخراً عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه
وتوقفه على نفسه والكل يدعي الاستحالة ووربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج
نسبة لا تميل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان
والكل ضعيف لان انتفاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم
بالزمان فغير لازم في العللة او بالعلوية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلوية
بمعنى قولنا الشيء لا يكون عللة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم في كون الشيء عللة للشيء بمعنى انه ما لم توجد العللة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح
ان يقال وجدت حركة ليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم

٧ راقى عروض العلوية والمعلولية لا الى
نهاية سواء كان في معروضات
متناهية ويسمى ذوراً او غير متناهية
ويسمى تسلسلاً اما الاول فلا استحالة
تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي
يصح قولنا وجد فوجد على ما هو
اللازم في العلوية حيث يصح ان يقال
وجدت حركة ليد فوجدت حركة
الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم
الشيء على نفسه غير لازم لان المحتاج
الى المحتج الى الشيء لا يلزم ان يكون
محتاجاً الى ذلك الشيء اذ العللة القريبة
كافية واللازم التخلّف ولان الشيء
يجوز ان يكون بما هيته عللة لما هو
عللة لوجوده قلنا ما لم توجد العللة
لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة
لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج
وما ذكر من كون الشيء بما هيته عللة
لما هو عللة لوجوده مع انه محال ليس
بما نحن فيه متن

فوجدت حركة اليد ولاخفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
 الشيء علته لما هو علته من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج
 الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه
 من غير احتياج الى البعيدة والازم تخلف الشيء عن علته القريبة والثاني العلة البعيدة للشيء لم توجد
 العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فلم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
 وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود العلول
 ولان كون ماهية الشيء علته لما هو علته لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود العلول
 قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
 (قال واما الثاني) احتجوا على بطلان ذلك بسبل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير
 ان تنتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء اكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
 العلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلا ينحصر اجزائها
 في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعد شي من اجزائه واما الامكان فلا تنفكها الى جزئها
 الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه
 على انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعلوم او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة
 قد يكون اعتباريا لا تحق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لاننا نقول
 المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب
 الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون
 امام صورة متنوعة كالنبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الاهيئة اجتماعية كالسرير
 من الخشب وان كانت الجملة موجودة ممكنا فوجدناها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
 واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه وعلله لانه لا معنى لايحاد
 الجملة الايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الاستغناء عما سواه واما
 امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون
 الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون تلك البعض معلولا لشيء من اجزاء
 الجملة لا اجتماع لمتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل
 بالايحاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها
 معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير ينسد فمع نقص الدليل تفصيل لانه ان اريد بالعللة التي
 لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لزوم
 تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جعلها الاجزاء
 التي هي نفس العلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
 استحالة فلانم مجموع وانما يلزم لو لم يفقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها
 اول اسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لزوم
 كونها علة لكل جزء من اجزاء العلول حتى نفسه وعلله وهو مجموع لجواز ان يكون بعض اجزاء
 العلول المركب مستندا الى غير فاعله كالحشب من السرير سئلنا ذلك لكن لانم ان الخارج من
 السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية
 وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلية في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو لم
 زوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات
 الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجبا لانه منقوض بالجملة التي هي عبارة

في فلو جوه الاول انه لو لم تنته
 سلسلة المعلولات الى علة محضة
 لكانت الجملة التي هي نفس مجموع
 الوجودات الممكنة المستند كل منها
 الى الآخر موجودا ممكنا وفاعلها
 المستقل ليس نفسها ولا جزءا منها
 لا امتناع عليه الشيء لنفسه وعلله بل
 خارج واجب فوجد بعض اجزاء
 السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم
 استناد ذلك الجزء الى جزء آخر
 لا امتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا
 لا بد ما يقال ان اريد بالعللة التامة
 فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة
 فان التامة قد لا تقدم كما في المركب
 وان اريد الفاعل فلا نسلم استحالة
 كونه جزء الجملة فانه قد لا يكون فاعلا
 لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم
 فلم لا يجوز ان تكون السلاسل غير
 متناهية فتكون العلة الخارجة عن
 هذه داخلية في تلك من غير انتهاء
 الى الواجب ولو سلم فانما يثبت ثبوت
 الواجب لا بطلان التسلسل على انه
 منقوض بمجموع الممكنات مع
 الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة
 المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
 تكون علة لكل جزء بنفسها ففي
 المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم
 تقدم العلول او تخلفه عن المستقل
 بالايحاد وان اريد انها تكون علة
 لكل جزء اما بنفسها او لجزء منها
 بحيث لا يكون علة شيء من الاجزاء
 خارجة عن علة المركب ويكون
 العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء
 ايضا مرتبة الاجزاء وفي اجزاء
 السلسلة لا يمتنع ان يكون علة بهذا
 المعنى كما قبل العلول المحض لا الى
 فهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء
 من السلسلة وهذا كل مجموع قبله ٣

٣ ولا يقدح في استقلاله بالابتداء
احتياجه في الوجود الى علته او
احتياج السلسلة الى المعلول المحض
ايضا وبهذا يبطل الاستدلال بانه
لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل
جزء يفرض فعلية اولى بالعلية
هذا بعد تسليم احتياج السلسلة
الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود
لها غير وجودات الاجزاء . من

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا
عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل
جزء من اجزاء الجملة واحد الامر ين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا
بان المراد بالعللة الفاعل المستقل بالايحاء واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل
جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا وقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد
في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع وام يمكن ان يكون
المستقل بالعلية جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلته تحققة بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجود
لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا
بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع
فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة الثالثة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزائه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة
المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم
تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايحاء وقد مر بطلانه واما ان يراد انها
علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته
المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه لجزء منها بقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه
الشيء نفسه او لعله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث
لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة
حيث يعتبر من الجانب المتأخر ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة
بما بعد الما قبل الاول في الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل
جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قبل المجموع الذي
هو العلة ايضا يمكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير
وهكذا في كل مجموع قبله لاني نهائية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بالايحاء
السلسلة لانه يمكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع بعرض فلا توجد السلسلة الا بمعارضة من تلك
العلل ولانه ليس بكافي في تحق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار في الايحاء الى معارضة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت
الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا
من دفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مرتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتهما الجزء
الذي هو المجموعات المتناهية التي قبل معلولاتها الاخرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول
من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء
يفرض فعلته اول منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو

٣ فصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها ثم تطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لم تساوى الكل والجزء واللازم انقطاع الناقصة وتنهى التامة بالضرورة حيث لا يزيد عليها الا بواحد ونقص اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى ومعلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم متناهيتهما للتساويهما فان سمي مثله تساويا منع استحالة ووجه التخصي دعوى الضرورة وتخصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود اذ الوهمى ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعها وطبعها اذ يمنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية والتطبيق انما هو بحسب العقل فان اكنى بفرض العقل اجالا قام في الكل وان شترط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا من

ما قبل المعلول الاخير متعين للعلة لان غيره من الاجزاء لا يستعمل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو ان لا يتم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير عال الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعالة كل منها لعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلمه فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل (قال الثاني ٢) الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التحويل في كل ما يدعى تناهيه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة بنقص من طرفها المتناهي واحدا فتحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لم تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازاء جزء من الناقصة لم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعرض بوجهين احدهما بنقص اصل الدليل بانه لو صح لم ان تكون الاعداد متناهية لان فرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم تطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية لا تطبق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية لا تطبق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما بنقص المقدمة القائلة بان احدي الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممكنات ايضا مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض اننا نختار ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولازم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلان استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائد والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فرق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوفاء وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقص بتخصيص الحكم اذ عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلومات اولا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراتها ومعنى لاتناهيها انه لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدورا اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودا مع بالفعل مترتبة وضعها كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعها كما في سلسلة العلل والمعلومات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قبل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف بطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة النقص بل يختص باعدادها اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى

الاتقطاع واما عندهم فظنوا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيماله مع الوجود
ترتب لوجود بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا
في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك
انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء
جزء ولا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المترتبة وغير المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجراء الجملتين على
التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا
فيما لا يتناهي من الزمان (قال الثالث لما شتمت ٣) الوجود الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات
الى علة لا يكون معلولا لشيء لم يعدم تكافؤ المضافين واللازم بطما سيجي ان نقول لو كان المضافان
متكافئين لم ينته السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انها بحيث اذا وجد
احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه الزوم ان المعلول الاخير يشتمل
على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لم
معلولية بلا علية فان قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لعلية
العله المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة
المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير
النهاية لم يزد عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان
اللزيم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها
علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات
ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى
التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لم يزد على بلا معلولية ضرورة ان في الجانب
المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة (قال الرابع نعرل ٢) الوجه الرابع اننا نزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلامنا لا حاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه
علة مغايرة من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان باعتبار احدهما العلل والاخرى
المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول
فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتهما المتقدمة عليها بمرتبة
خروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والابطال
السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين
(قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما ان تكون منقسمة بمنساوين فيكون زوجا ولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد
بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل
عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهي بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
هما ابتداءه وذلك الواحد الذي بعده ورد باننا لانسلم ان كل ما لا ينقسم بمنساوين فهو فرد
وانما يلزم لو كان متناهي فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث
الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهي والمنع ظاهر
(قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علته البعيدة
الرافعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة

٣ السلسلة على معلول محض لم
اشتهلها على علة محضة تحقيقا لتكافؤ
المتضايفين فينقطع وهذا ماخذ
لعبارات منها لو تسلسلت العلل لم
زيادة عدد المعلول دلي عدد العلة
ضرورة ان كل ما هو علة فيها فهو
معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ
ومنها تطبيق بين جاتي العلية
والمعلولية في تلك السلسلة فان تفاوتنا
بطل التكافؤ واللازم علية بلا معلولية
ضرورة ان في الجانب المتناهي
معلولية بلا علية من

٦ تلك السلسلة ان انقسمت
بمنساوين فردا وفردا وكل زوج
اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس
فتنتاهي ورد بان عدم الانقسام
قد يكون لعدم التناهي من
٤ ما بين هذا المعلول وكل من علته
البعيدة متناه لكونه بين حاصرين
فتنتاهي السلسلة لانها حينئذ لا تزيد
على المتناهي الا بواحد ضرورة انه
اذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل
جزء منه على فرسخ لم يزد الكل
على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه
نظروا ما البيان بان المتألف من
الاعداد المتناهية لا يكون الامتاهيا
فاضاف من

لأنها حينئذ لا تزيد على التناهي إلا بواحد بحكم الحدس فإنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الابحار هو المنتهى أن جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى ستين والافيهرتين فيصالح الدليل لا نظروا صابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لأنه قد لا يدعى المقدمة الحدسية بل ربما يمتنعها مستندا بأنه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة وأما على تقدير لانتهايتها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر از يد منه وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المنتهية لا يكون الامتاهيا وهو في غاية الضعف لانه اعاده للدعوى بل ما هو ابعدها واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية لا حاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الأعداد المنتهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي اكل على ثبوت لكل وهو باطل (قال السابع ٦) الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلومات او غيرها مجتمعة او متعاقبة فهي لاحتمال تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها واكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي يقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المنتاهي او من الجانب الغير المنتاهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطوعا فيحصل جانب متناهي فيتأتى التزديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذ انتهت عدة الالوف انتهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك لعدة من الالوف والمتألف من الجملة المنتهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المنتاهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بنسبة مائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت في غير المنتاهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه من

٧ محل وقابل وحامل والصورة لهما فاعل او جزء فاعل ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا فلان القوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والوعية من

فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة باعداد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على
 احتياج الصورة اليها المتقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى
 المادة امتنع كونها جزءا من فاعلها لزوم الدور فلما زعموا ان تشخص الصورة يكون بالحمل المميز ومن حيث
 هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور
 ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهرا لان تقومها
 لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم يكون هو المجموع الى كل
 واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة
 بمعنى انها تنفرد في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع انتقار المادة
 اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ماسبق
 فالصورة للهية الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل
 تلك الهية كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق
 الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهية
 التي احدها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشب لا جوهر حال فيها
 وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهية
 السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف
 واجاب الامام بان لا معنى بوجود المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة
 الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فانها لا توجب بل قد تكون
 بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد
 بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب
 معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض
 الذي هو الهية فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل
 (قال واما غاية الشيء ٧) يريد بيان علة الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له
 فمضى كون غايته الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة
 انه يحتاج الى علة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغائية ضرورة ان الفاعل
 ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا غاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بما هيته اي بصورتها
 الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله
 الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجد ثم يوجد الجلوس
 عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا
 معنى قواهم اول الفكر آخر العمل فان قبل الغاية قد لا تكون معلولا بل قد يكون كما يقال الواجب
 تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كما لعثور على الكنز في حفر
 البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض
 كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا
 الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان
 تأديته دائما او كثيرا فهي غاية ذاتية والاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان لعلة
 قد تتوقف عليه على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال انها بدون
 تلك الشرائط علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك الشرائط معها رتب المعلول عاينها الاحالة
 فيسمى ذلك المعلول باعتبار نسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هية في قابل وحداني
 بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها
 كالبياض والجسم وبشبه ان يكون
 مثل السيف والسرير من هذا القبيل
 اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل
 هية وحيت لا يرد الاعتراض بان
 الهية السيفية ليست مما يجب معها
 السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب
 الامام بان لا معنى ان نوع الصورة
 يوجب المركب بل ان الصورة
 الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك
 السيف بخلاف مادة الشخصية
 فيشعر بان الصورة ههنا بالمعنى
 السابق على ان السيف مثلا اسم
 للمركب من المعروض الذي هو
 الجوهر والعارض الذي هو الهية
 متن

٧ فانما تكون علة له من حيث
 احتياجه الى علة المفتقرة علة لها الى
 تصور الغاية ولهذا قالوا انها
 بما هيته علة لفاعلية الفاعل وبانيتها
 معلول له بل لمعلوله وانها بالوجود
 الذهني علة وبالوجود العيني معلول
 نعم قد تطلق الغاية على ما ينتهي
 اليه العقل وان لم يكن معلولا ولا
 مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد
 واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا
 للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا
 من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون
 تأدي السبب اليه دائما ولا كثيرا
 متن

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقبيه من

٩ الفصل الاول في المباحث الكلية هي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فتقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والاحداث وهو اما متخير بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجوهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحى وهى الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهى الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان يستغنى عن الموضوع اى محل يقومه جوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تنفرد الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان من

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف من

مع جميع الشرائط غايه ذاتية (فان تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة لليلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزيئة وككونها معلولا لامر آخر وككونها متناهية الآثار الى غير ذلك اما هى على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من الملبين واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الله تعالى ابتداء فعنى علة الممكن للشيء جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هى النار لا الماء وان وجد عقيب مما ستها وعلة كل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقبيه (قال المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة في المباحث الكلية وفي الكم والكيف وفي الاين وفي باقى الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود لنبساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فتقديم وان كان مسبوقا به فحدث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجي من حدوث العالم والحدث اما متخير بالذات وهو الجوهر باقسامه التى ستأتى واما حال في المتخير بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متخييرا ولا حالا في المتخير فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سأتى من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارى في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهرا لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهى الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الخير عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر والسمع والشم والذوق واللمس على ما سيجي تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان يستغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذالم يقيد مثل موجود لافى موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع ولبس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماس والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لاشئ صفة من الاول كلاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا واشئان محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلهما مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والايان والى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان يفعل وعملوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فحتى او قار تنقل بانتقاله فالملك اولا فالابن وامانسة فالمتضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان يفعل وان كان جوهره فهو لا يستحق النسبة له او اليه الا لعراض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترضه بما في التقسيم من الترددات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا وزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرعا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس (قال وزعموا ٧) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلامها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لانواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وينبوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات لشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما بهما من الحصص كالماشي لخصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للذبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة بان الوجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالشكيبك ولما امكن نقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعرفهما بالموجود في موضوع والموجود لاني موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البته لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل او لبعض منهما ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الحكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف واد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحتجز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الابن من مقولة الابن وقيل من مقولة ان يفعل لكونها عبارة عن ان تغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فقط انها ليست من الحكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان يفعل الا انه يشكل بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان يفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال وامامثل الوحدة والنقطة ٦) لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدهما او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه (١) انها من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو الامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية اكونها ذات وضع على ما مر (٢) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان

٧ انها اجناس عالية عاشرها الجوهر ويتنى على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الحكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الابن وقيل من ان يتعقل كون الاينية متن

٦ فقبل عدويتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو الاجناس العالية متن

عنها (٣) التزام انهما خا رجنان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المتدرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا يتنافى وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وتحت جنس اخر وبهذا يندفع ما قال الامام لابد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن العرض تقوم به بال موضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لسا فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سبنا واشيا عنه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كـ الوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادئ كالوحدة والنقطة والآن فاما هي انواع حقيقة غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قبل الحصر انما هو للمقاييق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم فلنا كثير من المقولات ليست اعيا نا خارجية كالاضافة وان يفعل وان يتفعل (قال واما صفات الباري ٦) يعني انها لا تقدر في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلية تحت شيء من المقولات العشر اجما اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غايبة الامر انه يلزمنا قد يمس بسبب واجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه (قال المبحث الثاني ٨) قد يكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كامتناع قياس العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض التام بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعني ان محله مسئة بل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كانه نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى سر يد بارادة عرضية حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين وهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعموا منهم ان القرب قائم بالمقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحددة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد باننا لانسلم ان الواحد بالشخص قائم باطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذلك في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعموا منه ان التأليف عرض قائم بالجوهري ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف اقسام بجزئين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لابد ان يكون رابطا وليس الا بالتأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسم امر غيره فلا يكون عدما بل ثبوتيا قائما بشئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون

١ فالفلاسفة لا يثبتونها ونحن لا نجعل
المختصر في الجوهر والعرض هو
الممكن بل الحادث متن
٨ الضرورة قاضية بان العرض لا يقوم
بتفسيه ونحو جزائي الهذيل بارادة
عرضية لافي محل مكابرة وبانه لا يقوم
باكثر من محل وما ذكر من انه لو جاز قيامه
بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود
الجسم في مكانين ولم يحصل الجزم
بتغاير السوادين بيان للمية هو تنبيه
على مكان الضرورة وجوزه بعض
القدماء زعموا منهم ان مثل القرب
والجوار من الاضافات المتماثلة قائم
باطرفين ورد بان هناك عرضين
يقوم كل منهما بطرف كما في الابوة
والبنوة من الاضافات المتخالفة
وابوها شمع زعموا منه ان تأليف اجزاء
الجسم سبب لعسر انفكاكهما فموصفة
ثبوتية تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة
ولا باكثر والا لما بقي عند انعدام جزء
وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع
بقاء التأليف الذي بين الثلاثة واما
مثل وحدة العشرة وثبوت المثلث
وحيرة البنية وقيام زيد فليس محل
التراخ وكما انه مراد ابي هاشم
متن

بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا
لا نعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد باننا لانسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد
بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط
بسطح والحياة بنبية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شئين
صار بالاجتماع محلا واحدا له كافي هذه الصور والظواهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه
لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع
وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدث آخر (قال البحث الثالث ٣) اتفق
المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض
بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا بوجوده في نفسه
فا يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه
بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه
من المبدأ عندهم واقرى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو
للمتكلمين ان كل عرض غير متخير بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير التخيير
بالذات بمنتهى ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول في حيز بعد الحصول
في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سيكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول
في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول
في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص التخيير (٢) وهو للحكماء
ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهية واللازم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا ما هو حال في العرض واللازم الدور لان الحال في الشيء محتاج
اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لشخصه اكان متقدما عليه ولا امر منفصل عنه
لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا الشخص دون ذلك ترجح بلامرجح ولا هو يته
على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على الشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشئ من هذه المعاني ليس بتقديم على الشخص
ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا
ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والسلسل
واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد باننا لانسلم ان نسبة
المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا
وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين
وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو
محال واما ان يكون معينا فمتنع مفارقه عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان
هذا او ذلك كالجسم محتاج الى حيز ما كذلك ولا يمنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم
ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع
بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذي يشترط اللاتعين فلا يلزم
عدمه (٤) انه اوجاز انتقال العرض فهو حانة الانتقال اما ان يكون في المحل المنقل عنه

٣ انفقوا على امتناع انتقال العرض
لان وجوده في نفسه هو وجوده في
محله فا يتوهم من انتقال الكيفيات
كلوايح وغيرها حدوث للشل في
المجاور واحتجوا بوجوده الاول ان
الانتقال هو الحصول في الحيز بعد
الحصول في اخر فلا يتصور في غير
الحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما
في العرض فالحصول في محل بعد
الحصول في آخر الثاني ان تشخصه
ليس لماهية والا انحصار في شخص
ولا لما محل فيه والدار ولا منفصل
عنه لان نسبته الى الكل على السواء
ولا لهوية لانها لا تنقسم الشخص
بل لمحله فلان يبقى بدونه ورد بمنع استواء
النسبة سيما في المختار الثالث ان محله
المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه
او المبهم فلا يوجد وبانه المعين
بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال
الانتقال اما لا في محل فحال او في
المنقل عند او اليه فاستقرار او في
ثالث فيعود الكلام ورد بالقض
بانتقال الجسم والحل بانه في بعض
من الاول وبعض من الثاني متن

او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لانتقال او في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لاني محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقص بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فاهو جوابكم فهو جوابنا وثانيا باننا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا ينشأه او ينتهي الى جزء لا يتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال المبحث الرابع ٢) جهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فيقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعاله في التحيز والتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر تنتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحيث قد قيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للمحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاله وهو معنى القيام واعترض على الوجهين باننا لانسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء اتبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاله وهو منه ونابه كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالتحيز لا بالتبعية ثم انتهت قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الساعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنهوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت لفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من باغ في ذلك وتمادي في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فن الجواهر لا الاعراض على ما سيجي ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس اتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجمله فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان لوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الوجود والمعدوم وبالجمله فجعله من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا بدغي ان يقول به المحصل فان من شأن العرض ان يفتقر في التقويم الى المحل ويستغنى عنه المحل (قال المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على انتقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فن ههنا يحتاجان في بقاؤهما الى المؤثر مع ان دلة الاحتياج هو الحدوث

٤ لا يجوز قيام العرض بالعرض لان معناه اتبعية في التحيز فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات ولانه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض ببعض اولى من قيام الكل به واعتراض بان القيام بمعنى الاختصاص الساعت فقد يكون في غير التحيز وقد يكون العرض نعتا لغيره كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقامة الخط فلذا جوزت الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادي حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر وبعضها جوهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش متن

٥ امتناع بقاء العرض فالظاهر يرون لان استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعراض ونحوه ولانه لو بقي فاما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بساتر صفاته واما ببقاء ٢

لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لا يمتنع بقاؤه بدلالة ما أخذ الاشتقاق يقال عرض افلان امرئى معنى لاقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لم يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم اذ ليس في معناه اللغوى ما ينبي عن هذا المعنى (٢) انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا يلقى لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما ينبي عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولا ببقاءه بقاء آخر لا يستلزم امكان بقاءه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان قابلا لكان بقاؤه عرضا فانما به ضرورة كونه وصفه واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار لوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا فانما بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسيببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويذهب لسل ضرورة انه يكون لزوال شرطه وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقي ليس الى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهرن من لرفع لان فيما يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا تكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر يصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما بالنقض فتقريره انه اوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية والاملاجاز عدمها بهين ما ذكر ودفعه بالناقضة في بقائها كما نسب الى النظام اذ في جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يدفع بان الاول ضرورى واثني مبين في بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرط العرض الان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان يعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء والذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس باعده من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهره يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما لقلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بمعين ما ذكر واما الحل فيمتنع بعض مقدمات بيان ابطال اجراء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لان سلم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتمتع الوجود وانما يلزم او اقتضى ذاته عدم مطلعا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى عدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات لزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلوم عن تمام الدالة الثانى لانم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور والنس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفه حاشا ظاهرا والمحققون اوجهين الاول انه لو كان قابلا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثانى لو بقي لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فينسلل او بطريان ضد فيدور لان انصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقي بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهرن من الرفع اوبق على فبقضى ايراد الى المحض لا يصلح برده او لا بالنقض بالجسم وقد دفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء او لا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لا يصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته عدم في بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء الآخر معا كما في دخول كل من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية وان يكون عدم الحادث اثر الفساد ولو سلم فلا يمكن بمعنى انه لا يفعله لانه لا معنى انه يفعل عدمه من

اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان
 تنتهي بلا حقيقتها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط
 لزوال شرطه الثالث لانما انه لو زال بطريقتان الضد لزم الدور المحال او الترجيح بلا مرجح اما الاول
 فلانه ان اريد بتوقف طريقتان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق
 الزوال والزوال متقدم عليه واوبالذات ا يكون تقدم الطريقتان عليه بالعلية دورا فاللزم ممنوع
 وان اريد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من
 اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير
 استحالة نعم يكون للطريقتان سبق عليية وهو لا ينافي المعبية الزمانية على انه يجوز ان تكون العللة
 طريقتان الضد على المجاور ويكون طريقتان على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات
 لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطاري اقوى بحسب السبب
 فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لانما ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
 وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فتختار ان يفاعل
 بمعنى ان لا يفعل العرض اى يترك فعله ليعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع
 بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبنا للاشاعة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق
 ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم
 والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا
 ضروريا فكذا ذلك وان كان ذلك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد
 المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
 قد تشاهد امر مستمر باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا
 جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تحلل العدم فبدونه
 اولى لانه ممنوع بمقدمته اعني الملازمة ووضع المزموم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس
 على المشاهدة او الاستدلال بانه لولا بطل الموت والحياة بناء على ان الحياة عبارة عن استمرار
 وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحياة تتجدد الامثال على الاستمرار والموت
 انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان
 فن الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من
 الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة القسمة تطلق على الوهيمية وذلك بان يفرض
 فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان يفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت
 هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
 الوهيمية لما سيجي الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون
 مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهيمية او فعلية
 لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوى او على التفاوت وقال الامام
 ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها
 ببعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيهما ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار
 ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض
 شئ غير شئ الثلاثة اشتماله على امر بعده اى يغنيه بالاسطة عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم
 المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور
 والشهور بالايام والايام بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

ه ان بقاء العرض في الجملة كبقا
 لجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس
 وليس التعويل على مجرد المشاهدة
 اذ لامثال المتواردة قد تشاهد امرا
 مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب
 متن

٧ المبحث الاول في احكامه الكلية
 منها اى من خواصه قبول القسمة
 لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير
 شئ وبه عرفه الجمهور او فعلا بان
 ينفك ونها قبول المساواة واللامساواة
 وهي فرع الاولى وعند الامام بالعكس
 ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام
 انه الصالح لتعريفه اذا المساواة اتفاق
 في الكم في دور وقبول القسمة مختص
 بالمتصل فلا يتعكس وكأنه اخذ القبول
 من اقبا المحصول ولذا قال اذا اخذ
 القبول باشتراك الاسم واما حله على
 انه احد القسمة الانشائية فغلط
 يتصرف به بامشاعها في المقدار
 والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه
 حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول
 الانقسام للمقبول عرضي متن

بالشعيرات والشعيرة بالشعيرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها
لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا مفردا فانه لا ينال الا بالعقل فقصد تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
فلا يشمله لتعريف فلا ينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصره من غير
حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم
من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام
ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح
في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيب الجسم للسكون الطبيعي
ولا يتبع معه (قال والمنفصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المنفصل الى اقسامه
فالكيم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقة
ما يجمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد
لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ما سيحقق في بحث الحروف
والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي يجمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول
المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فيخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها
في جهات الجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل التجزئة في جهة والسطح امتداد
يحتمل التجزئة في جهة وامكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض
بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة في ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة
في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم
كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشععة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متخير هو
الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوما
بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار
كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة
مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه
شيء هو الا ان يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لاجسمة وان اخذ
واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال وبمختص ٤) يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل
بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا
واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا يمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط
بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كاله حدان من جهة
الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كاله حد من جهة الطول
فيكون التخييل جسما لسطحا او خطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط
شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها
كان ذلك التخييل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا
تعليميا وينتهي بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار فزمان
والا فمقدار خط ان قبل القسمة
في جهة فقط وسطح ان قبلها في
جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها
في الجهات متن

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لا شيء
وان اشتركت في امكان الاخذ
لا بشرط شيء متن

٢ ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد
ومنه عرضي وهو المحل للذاتي
او الحال فيه اوفى محله او متعلق به
كما في انصاف النوى بالتناهي
والا تناهي باعتبار اثارها متن

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان
غير قار بالذات ومقدار الحركة
المنطبقة على المسافة ولا بين كل
قسمين من العرضي فان الحركة
يعرضها التجزئ لقيامها بالتجزئ
واتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على
المسافة وسرعة وبطء لانطباقها
على الزمان وقد يعرض المنفصل
للمنصل كساعات النهار وقبضات
الذراع متن

٩ مع اضافته ويسمى الطول والعرض
والعمق متن

٦ وجود العدد لما هو وجعلوا المقادير
جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة
او اورا عديدة لكونها نهايات
وانقطاعات ورد الاول بتبديلها مع
بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح
على التناهي المنتزعي البرهان ونحوه
في الحركة او القطع وان في
بكونها ذوات اوضاع واجيب بان
المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف
على الغير كونها على حالة مخصوصة
والاشارة اليها انفسها متن

(قال والسكم منه ٢) فديقال الكم لا يقبل القسمة فيقسم الى الذاتي والعرضي لارقبوله القسمة
ان كان لذاته فذاتي كالمعدد والزمان والمقدار والافرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة
والجسم او حالا فيه كالشكل ا في محله كيباض الجسم او متعلقا بعمله كاقوى التي تتصف بذاهي
الاتار ولاتناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يقبل عدد او مقدار اشد في العددية
او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة
والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين
الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال
هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل تضاد
اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل
للاخر او مقبول له (قال ولا تنافي ٣) يعني ان الشيء الواحد قد يكون كبا بالذات وكبا بالعرض كالزمان
فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
لتي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كبا بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية
كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل
لتجزئ فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة
على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل
من الحركة الى متنهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا
تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين
وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير الفسار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات
وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قديوخذ ٩) يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق
نفس الامتدادات على ما مر فتكون كمات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول
الامتدادين او البعد لما خوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة
الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من بين الحيوان
الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعبر من اعلى الشيء الى اسفله او فجا بين ظهر
الحيوان وبعطنه وحينئذ لا يكون كمات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها
عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذلك ليس
بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات
على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا
فالافلا سفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سألني
واما المقادير فبيناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تجزأ مجتمعة على وجه التماس دون
الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره
يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة
الاجزاء وكثرتها واولم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عديدة اذ السطح نهاية وانقطاع
الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت الجسم التعاممي ولو ثبت فالتألف من العدمي
عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما الجبال
فبانها تبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة نجعل تارة مدورا له سطح واحد ولا خط فيه
وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص

عرضه ونارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تنافيه ضرورة ان غير
التناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يقتضي ان يبرهان بدله كما سيجي في بيان تنافيه
الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها
الوضعية المستديرة لتحث نقطتان لا يتحركان هما قطباها وينتجما خط هو المحور وعلى محيطها
منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها يحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها
خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزأ منه واجتجوا على كون المقادير
وجودية بانها ذوات او ضاع بشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية
ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط
انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الاخذ في جهة ما بمعنى نقاد ذلك الامتداد وانقطاعه
وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى ومتصفاه
واجب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض
فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير
هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم
عليه وانما يتم اثبت في الجزء الذي لا يتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج
عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقةهما
عدنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض
او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص
وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا
مخصوصا وانها يات اعدام وانقطاعا عما عني انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال
المبحث الثاني في الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد ان كان بعض اجزائه
متقدما على البعض لانتزع بان ليس امرا اقل الذات بمجتمع الاجزاء بمبحث يكون الحادث الآن
حادثا يوم الطوفان بل لو وجد ان يكن الامرا متقضيا متصرا ما يحدث جزء منه بعد جزء بمعية
زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون
للزمان زمان وينقل اليه فيسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا
الى ذاته من غير ان يجتمع في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرى
مفهوميها من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط
كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل ان تقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر
ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسم وهو محل ضرورة
امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير
حاضرا وهلم جرا فلزم تركيب الزمان من آيات متتابعة وهو منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ وهو
باطل الزمان او استدلالا بادلة النفاة فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة
لجريته فيها اذ لا وجود للماض منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء
الذي لا يتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة فلنا هذا القرض لا يتم الزمان لان المتكلمين
يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزأ ولا استدلالا لان الوجود من الحركة هو الحصول في الوسط
على استمرار من اول المسافة الى اخرها وليس بمنجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر اتي

٢ انكره المتكلمون لوجوه الاول انه
لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة
وليس الا بالزمان فيسلسل ورد بانه
بالذات فان تقدم الامس على اليوم
لا يقتضي عارض اثنى الزمان اما
ماض او مستقبل ولا وجود لهما
او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم
ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان
في الوجود وحينئذ يلزم تنافى الانات
المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزأ
وهذا بخلاف الحركة فان الوجود
منها هو الحصول في الوسط وهو
مستمر من المبدأ الى المتهى ولا يصح
في الزمان للقطع بان زمان الطوفان
لا يوجد الآن ورد بان لا نسلم انه
لا وجود لهما مطلقا بل في الحال
وعلى التبادل فان قيل فلا الماضي
في الماضي والمستقبل في المستقبل
لانه يعود انقسام السابق اجيب
بان الوجود في احد الزمان اخص
من مطلق الوجود وكذب الاخص
لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر
العام في عدة امور كل منها ممدوم
كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا
لا وجود لجميع الحركات الماضية
من الازل والافان في الماضي والمستقبل
او الحال والكل محال اجيب بمنع
الانحصار فان من الموجودات
ما لا يكون في شيء من الزمان كالزمان
وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة
نعم يتم انحصار الزمان في الشئ
بل في الماضي والمستقبل لكن
وجودهما في نفسه لا يلزم
وجودهما في زمان من

التزديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان
الحادث يوم الطوفان ليس حادثاً الآن وسبجي لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل
الاستدلال باننا لانسلم انه لا وجود لماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى لماضي الامافات بعد السكون
ولا للمستقبل الاما هو بصدد اكون بل غاية الامر انه لا وجود لها في الحال فان قيل لماضي لا وجود له في
الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسماً فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من
مطلق الوجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام فيحصص اقسامه فيما يكون
موجوداً في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم
كان معدوماً ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء
من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهي
الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست اموراً موجودة متصفة بالانهاية اذا كانت
موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان
في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسماً برأسه بل حدها مشتركاً بين
الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجوداً في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة
لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء فلما منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعينة اى عدم مسبوقية البعض
بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بافعال وقد يجعل هذا جواباً
عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعدم
اوجود لان هذه البعدية لا تكون الازمانية لان المتأخر لا يجتمع المتقدم فيلزم ان يكون الزمان
زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي
واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومتقضى يحدث
وتقضى اجزائه شيئاً فشيئاً والواجب ليس كذلك واجيب بان كون عدم الوجود لا يقتضي
ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الذي مضى واقتضى اعنى الطرف
الذي به انقطع الزمان ولو لم فامتناع عدم الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المناس في
للتركيب واقتضى لجوز ان لا يقتضي الوجود نظراً الى ذاته غاية انه يكون دائماً يتجدد الاجزاء
على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واثنه ٢) تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوده الاول
انا فرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى
في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معاً ووقفتا معاً فبالضرورة تقطعان
المسافة معاً وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخراً عن ابتداء الاولى
فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعت الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية
ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريرة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريرة الثانية وتركها امكان اقل
من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع
فيه الحركة وتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاسر ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي
عبرنا عنه بالامكان ومعيته بالزمان فيكون موجوداً وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المتحرك لانه قد يمتد في تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة في السرعة

٢ ووجوده لا يمنع عدمه بعده لا قضاء
الزمان فيكون واجبا مع تركه
وتقصيه ورد بانه يكفي بعدية العدم
ككونه في الآن الذي هو طرف
الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم
فامتناع العدم بعد الوجود
لا يقتضي الدوام لا الوجوب متن

٢

الفلاسفة يوجهين الاول انا اذا فرضنا
في مسافة حركتين متوافقتين
في الانقطاع فان توافقتا في السرعة
والابتداء ايضا قطعنا معاً وارتأخ
ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت
اقل فبين طرفي الاولى امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها
ببطء معين وبين طرفي الثانية امكان
اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك
امر مقداري لا يرجع الى السرعة
او امتداد المسافة او المتحرك هو المعنى
بالزمان فان قيل الحكم بالمعينة والتأخر
والسرعة فرع وجود الزمان فيدور
قلنا ممنوع فان المنكرين فاطعون
بهذه المعاني الثباني تقدم الاب على
الابن ضروري وليس وجود الاب
وهو ظاهر ولا عديم الابن لانه
قد يكون لاحقاً ولا تقدم فلا بد من
الانتهاء الى ما يلحقه التقديرية
والتأخرية بذاته بحيث انه لا يصير
قبله بعد ولا بعده قبل وهو المراد
بالزمان واجيب بان هذه الامكانات
والقلبية اعتبارات عقلية تنصف
بها الاعدام فان ما بين اليوم واول
السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث

متن

منقدم

مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا المكان
لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السرعة في ساعة فرسخا والبطيئة
نصف فرسخ وتكركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركه الجسمين
المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل
قد بينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبني الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه
الحركة مع تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع
في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لان سلم توقف صحة هذه الاحكام على كون
الزمان موجودا في الخارج فان المكربين يعترفون بكون الشيء مع الشيء وبعده وكون بعض
الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان
وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن
ضرورى لا يشك فيه عاقل ولبست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه
ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدم ما لاحقا
لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم
قبل كعدم بعد وليس قبل كعدم فتعين ان يكون قبلية الاب وبعديته الابن لامر آخر ولا بد
من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعديته اذ انه قطعاً للسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى
يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون
قبلا لمطابقا لجزء قبل وبعدا لمطابقة الجزء لبعده حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن
في الجزء قبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانيات القسالة
للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبار العقلية دون الموجودات العينية
بدليل انها يتصف بها الاعداد فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم
الحادث قبل وجوده فرغمت الفلاسفة ان المقصود ان يثبت على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضرورى
يعترف به العامة ومن لا دليل لهم الى الاكساب وهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات
ويجربى انكاره مجرى انكار لاويات وانما الخفاء في حقيقته (قال فرغمت) القوم وان ادعى
بعضهم ظهورانية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم
يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما عاكس بحسب علم المخاطب
حتى لو علم وقت قعوده ووقته قال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد
وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف
ما يعتقد ان ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما والقارى اجلس
قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما تكتب صفحة والترى قدر ما ينطبخ مرجل الحما ولا يخفى
ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية زمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه
مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقوله
المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واول من زمان
دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم
اصلا كوحدة العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الاثبات المتتالية ويازم منه
الجزء الذى لا يتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قابل الذات
وهو الحركة والالكان هو ايضا فار الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم
حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع

٤ من المقصود ان يثبت والاف وجودا متدادا
يتصف بالمضى والاستقبال ضرورى
يمتد فيه العامة وتقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات وانما
الخفاء في حقيقته فرغمت البعض انه
متجدد معلوم يقدر به متجدد وهو هم
وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب
كما يقال حين قعد عمرو في جواب متى قام
زيد وبالعكس ولا يخفى ان ليس في هذا
افادة تصور روزه ارسطو واتباعه
الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم
لانه متفاوت كم ولا متعناؤه من الاثبات
المتتالية لاستلزامه الجزء الذى لا يتجزأ
متصل وعدم استقراره مقدار لهيئة
غير قارة وهى الحركة ولا متناوع فانه
ضرورى ان بعدية العدم لا تكون الا
بالزمان مقدارا لحركة مستقيمة
اذ المستقيمة بحسب انقطاعها
للمساواة وبقدر جميع الحركات به
مقدار لاسرعها الذى هو الحركة
اليومية اذا لا كبير يقدر بالاصغر والاكثر
بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة
بالعشرات دون العكس ورد ذلك
بانه مع الابتداء على الاصول الفاسدة
انتم يتم او كان قبوله متفاوت لذاته

لما سيجي من تنامي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدارا بحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقداره اقصر فيصالح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتحديد الفرسخ بالذراع وتقدير المدة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لهسا فان قبل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتيته فكيف يطالب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجرائها بالبرهان كجوهريته النفس وتركب الجسم من الهول والصورة وهما لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره تنصف الاشياء بالقلبية والبعديية وابست المقدارية من ذاتيات هذا المفهومات بل من ذاتيات حقيقته واعتراض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء زمان ولزوم ان يكون عدده بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقي الفلاسفة فلانسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢) اي الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع اتساق الامور الثابتة اليه اما للضرورة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزءا من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما تقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا وكذلك تقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وانجاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطالوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على ثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيهما ان الحركة كما سيجي تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والنتهي وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهي وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرير اجرائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثهما لو كان الزمان مقياسا لحركة الفلك اكان تصور وجوده بدونها تصور محال وان لازم باطل لاناقاطعون بوجود امر سيال به القلبية والبعديية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا ذلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجدوا ساكنا فحركوا يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وانما يمكن انكار هذا الامر بدين الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالحجة فارفع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهي كما ارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بدهية ازايسة الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد يحسب اما عن الاول فيبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير

٢ بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجع المجردات يتصف بالكون في الامس واليوم والغدا كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لا لانتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس الثاني ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فقدره لا يكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهي وهي قدره لا يكون موجودا الثالث ان ثبوت الامر مع عدم محله بدهية الاستحالة بخلاف ما نسبته الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما نسب الى الزمان بالحصول منه لافيه نسبة المتغير اي المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد وعن الثاني بانه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير انقار اجتماع جزئين منه فكذا في وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف

المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق
 المتقدم من الزمان وجزءه يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير
 المتغير كالسما الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول
 الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان محصلة لا استنكار
 في ان يبرهن عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
 الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذي
 في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم
 من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا
 فلا ينطبق على المتغير وهذا انقسام لا يندفع بالعبارة واعتراض بانه لا استحالة في الانطباق بين
 المتغير والثابت فاما نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقاءه على الف دورة من الشمس
 والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمدة مقدرة لا نهاية لاولها وال جواب انه لا يصح حينئذ
 ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحالة ان يكون مقدار الهبة قارة على انطباق مدة البقاء على الف
 دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
 نفس النسبة الى المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به
 البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيتين يقعان في زمان واحد
 ثم قال وغير الحركة اذ التحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس
 ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون
 الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فذلك المعية كانهاء في الامور
 الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كملول للدهر
 والدهر كملول للسرمد فانه لا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا
 عن حر كانهما ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار
 احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر
 ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني
 ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهر هذا ما وقع
 اليان من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فبان
 تختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء جزء من غير ان
 يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى
 المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهما لا يوجد منه جزآن دفعة
 بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال ان هناك امر غير منقسم يفعل
 سيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط بفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعتراض
 بان هذا قول بتألي الآتات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء
 هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والاتقسام بحسب الفرض والوهم
 دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم
 اذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل
 الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط
 من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في الفعل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض
 وجوده وتجزئه عرضت لاجزائه المفروضة قبلات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قابل يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزئه كان لحق التقديم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معية الحركة واذا وجود الجزئين معا الا في العقل لزم كون القلبية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدنا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقلبية والبعدية فجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قلبية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا كانت قلبية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القلبية والبعدية لو وجدتا لا متنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل والزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقلبية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لهما في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقلبية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قابل يحصل منه في العقل ذلك الامتداد بمجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود او عن وجود قار بحسب ما به من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجي واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لا يتناهي واعتراض باننا نجدا قطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء ٣) الى ان الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بإمكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى اننا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والقضاء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهر الزليلا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصير بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدنا والى ما قبل المتغيرات دهرنا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يرجح فيه تقرر الاراء على شيء (قال المبحث الثالث في المكان ٦) لا خفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه ولا يوسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو واشباعه من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب

ثم الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل يمكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوي او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل في الجسم ويمانع ما يماثله ومقارفا يحل فيه الجسم ويلاقيه بحملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتخذ به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فهنا

المقامان متن

كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعوا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر بمماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بحل بل يحل فيه الجسم ويلافيه بحملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه فتمدابه الا انه عند المتكلمين عدم محض وفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل اكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه اننا ذاتوهنا خلوا الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهبولى اتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المسادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد وتتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة في هذا المبحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة واستدلالا بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذلك او زائد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذلك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والافصال الى غير ذلك ولا شيء من عدم المحض والنفى الصريح كذلك واما ان يكون متحققا مجردا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتيب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال لنس ولان جميع الامكنة الغير المتشابهة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المناسقي لقبول الحركة وملزوم من منافي الشيء منافي لذلك الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واستدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد هو التمكن ولانه يستلزم ارتفاع الانان عن البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وكون التمكن بمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعدا احدهما ازيد من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك متناف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد انقائما بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه

٤ ان المكان هو السطح او البعد
وحدة السطح بوجوه الاول انه موجود
يقبل التفاوت والاشارة والانتقال
منه واليه والبعد الموجود ان قبل
الحركة كان له مكان وتساو على
ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون
داخلا فيها لكونه اجزا خارجا منها
بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها
الجسم لما فيه من البعد اللازم الثاني
ان تمكن الجسم يستلزم نفوذ البعد في
البعد المكاني فيكون فيه بعدان ويجمع
المثلان ويرتفع الانان عن وحدة
هذه الذراع مثلا وعن تساوي اصل
المتمكن والمكان الثالث ان البعد اما
ان يفتقر الى المحل فلا يجرده او يستغنى
فلا يحل والجواب ان مبنى الكل
على تماثل البعدين وهو من

٢١ له لو كان السطح ام يساوا يتمكن
كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة
وبالعكس وام نغم الاجسام اذ لا حاوي
للمحيط وتبدلت الاحكام اذ لطير
الساكن في الهواء الهاب يستبدل
السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك
لا يستبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد
بين ملاء الهواء موجود ويلزم
عدمه الى غير ذلك من الامارات
التي ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم
برهانها من

٨ ان الخلاء يمكن او يمنع حجة
الامكان وجوه الاول اذا فرضنا
صفحة ملاء عن مثاتها دفعة لزم
في اول زمان الارتفاع خلوا الوسط
ضرورة انه انما يمتلي عندكم بانتقال
الهواء اليه وذلك بعد المرور
بالاطراف ورد بعد تسليم امكان
الارتفاع بمنع مكانه دفعة او في آن
فانه حركة يقتضي زمانا وان اريد
بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء
معاً مثلاً يلزم التفكك فغير متيسر
الجواز ان يمر الهواء الى الوسط في
زمان الارتفاع ففي الجملة الخصم
بين منع الزوم وامكان الزوم الثاني
اولا الخلاء لا يمنع انتقال الجسم من
مكان الى مكان لان ما في المكان
الثاني ان انعدم وحدث في المكان
الاول جسم اخر فخلافاً مذهبكم
وان استقر مكانه لزم التداخل
او تكاثف وتخلل ما حول امكان الاول
وذلك بان يورث الهيولى وسبطله
او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه
وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول
فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين
على الآخر واما الى آخر فينتلحق
المتصادمات لاني نهاية ورد بعد

الى المحل وبعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القاسم بالجسم مخالفاً
بالمهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان التفوز فيه ولا يكون اجتماعهما من
اجتماع المثليين على ان ما ذكر من تعدد البعدين في الممكن واجتماع المثليين ليس بمستقيم لان احدهما
في الممكن والاخر فيه الممكن (قال حجة البعد ٢) احتج ان ثلثون يكون المكان هو البعد بانه لو كان
هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بدورها انقل بثبوتها منها مساواة المكان للممكن فان الشمعة
المدورة اذا جعلنا ها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالتين واحد
وكما اذا جعلنا في المكعب نفرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع ان الجسم ومنهسا كون كل
جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنهسا
سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الريح فانه يتبدل عليه السطوح المحيط به مع ان
تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او يلزم لها ومنهسا حركة القمر الدائر لا السطح المحيط به
من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة وانفسها
ومنهسا بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاء الهواء فلم يبق ما كان فيه من
السطح المحيط بزيد ومنهسا كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء مثلاً لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التسمية والتجزؤ كما قال الماء في الفلك ومنهسا
عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه هل يحيط به جسم اولاً ومنهسا ان
تصور جسمين لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان تصور جسمين لا يكون في حيز ومنهسا
انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك
المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان
هو البعد لا السطح وان كان المناقشة مجال في استحقاق بعض الاوزان او في لزومها على ما لا يخفى
(قال المقام الثاني ٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا اولم يسم
وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضاً
وعدا ما صرفا لا يتحقق اصلاً قلنا معناه انه يمكن الجسم ان يحيط لا يتسان ولا يكون بينهما
ما يماسهما احتج القاثلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملاء فوق اخرى مثلها
بحيث يماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلاً ورفعنا احدهما عن الاخرى
دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلوا الوسط ضرورة انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه من
الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملاء اي الجسم الذي له سطح
مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين
السطحين لا بين اجزاء لا تتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون
ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر يلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند
الارتفاع بخلق الله تعالى اوبالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم
مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حيثئذ بل هو عندنا محال جاز ان
يستلزم محالا واولم امكان الارتفاع في الجملة ما نريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلاً فلان
امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معاً مثلاً يلزم
التفكك فلان استلزامه الخلاء فانه حركة اها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط
في ذلك الزمان ففي الجملة لخصم بين منع الزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتها

نعم لو جعل اللزوم هو اللزوم اعني لا ممانعة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزايمان
يقول بكون اللزوم انما يتعين منع امكان اللزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان
ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل
في كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز آخر واما ان لا ينعدم وحينئذ اما ان
يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المتدينين
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر
مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذامدا يقبل المقادير
المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهبولي وسنقيم الدلالة على بطلانها اولكونه ذاجزا
بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم
التخلف لتحقيق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه
وان انتقل عند قايما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال
الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه فلا يلزم خلوه
واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام بامرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية ويؤ الى
الدور ضرورة تناهي الاجسام وبعض هذه الترييدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم
فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او يتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق
ثبوت الهبولي او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما
مملوء بالجسم فيه فرج خلاء يقل ويتفارب الاجزاء فيحصل للجسم المنقل مكان وتكون حركة
السمة في البحر من هذا القيل فلا بد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال
الهبولي لا يتم لما سبأني بل غاية الامر القدر في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال
ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه
امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين فلان استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم
بل المعية كما في عصامير الدولاب فان انتقال كل منهما الى حيز السابق يتوقف على انتقال الآخر
الى حيزه فلا يلزم الخلاء بل التفتك وانتقال الآخر الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز
السابق فلا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى
احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلان لزومه وما ذكرتم
لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتداء التخلخل والتكاثف على تحقيق الهبولي او فرج الخلاء الثالث انه لو لم
يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا سطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقيق الخلاء كون الجسم
بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سبج من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهي
الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصنف ايس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على
ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقيق الخلاء قطعا منها ان
القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كتبت على الماء تصاعد اليها الماء
ولو لم تصر خالية بل كان فيها ماء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق
احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجمع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء
من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تمديده
وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخل بهولة
ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملء الدن من الشراب اذا جعل

في رزق ثم جعل في ذلك الدن فانه يسعها ولولم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسئلة تكاثف ما فيه من الهواء او الخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتبخروا يتخلخل منه بالاعصار شيء يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتاع ٣) اخرج الفائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم بما سهمما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما لوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان ببيان اللزيم انما نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان وانفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الماء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاوق وانفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء ارق ساعة ضرورة انه اذا انحلت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعنى قلة الزمان وكثرته لا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق اعنى التي في الملاء ارق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التي في الخلاء واعترض اولاً بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم اولاً بانه القوام الى مالا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانياً بمنع انقسام المعاوق بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معارفاً وانما يتم لو ثبت ان المعاوق قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثاً بمنع امتناع ان ينتهى المعاوق من الضعف الى حيث يساوى وجوده عدمه ورابعاً وهو المنع الممول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساوياً لزمان عديمه وانما يلزم لولم يكن الزمان الا بازاء المعاوقه واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلاذ في المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقه التي هي نصف المعاوقه الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في الاعتبار ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعى زماناً محدوداً يجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقه المخروقة ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقه فيكون البعض منه بازاء المعاوقه والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصة المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقه المخروقة لاما هية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لا تقتضى قدراً من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمنع ان توجد الاعلى حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في مسافة و زمان ينقسم كل منهما الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاول ابطأ منها اوفى ضعفه فامر ع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعى شيئاً

انه لو وجد زعم محلات الاول تساوى وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فرسخ خلاء وايكن ساعة واخرى مثلاً في فرسخ ملاء وايكن ساعتين واخرى مثلاً في فرسخ ملاء فوامه نصف قوام الاول فيكون ايضاً ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعى بنفسها زماناً في الملاء ارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الاول فان قبل الحركة لا تخلو عن سرعة و بطء لكونها في زمان ينقسم لالى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد فلا يستدعى شيئاً او التي في ضمن الجزئيات فلا تقضى زماناً وان اقتضى كل حركة حتى التي في جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة في جزء منه ولو سلم فالمرصود ان نفس الحركة المنصوصة تستدعى قدراً من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق وقد لا يزداد كما في الخلاء من

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكنى في اثبات بطله الاول ونفى كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لا مكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يثبتني على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاودة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاودة فلا حركة الا مع المعاودة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاودة وان لم يكن له ادخل في اقتضاها وحيث لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقص باللازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع وجود الامع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان (قال الثاني ٢) الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نقيا صرفا او بعد امتساها لابس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تنامي الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لانهاية او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كراداة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بموتة مصادمات من الماء واجيب بانه مع ابتداءه على نفي الفاعل المختار انما ينبغي كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا ينبغي وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعاً كارتفاع اللحم في الحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء وخص الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبه ضيقة من غير ان ينزل من الثقب عند شد رأس الكوز لئلا يبق حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبيعته عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وشرت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبق حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم بما يفيد يقينا احديا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث في الكيف ٨) لا طر يق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين لا يكون كل منهما فصلا مجردا احتمال عقلي لا يعرف بتحقيقه بل ربما اتهم الدلالة على انتفاءه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركيب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفها بالشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية لابس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام في اذلا
اولوية ابيض الجوانب ورد بجواز
استناد الاختصاص الى اسباب
خارجة الثالث وصول الحجر المرمى
الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه
لا يقتضي عدمه مطلقا الرابع انتفاء
ما يشاهد من ارتفاع اللحم في الحجمة
والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من
ثقب الكوز المشدود الرأس وانكسار
القارورة التي في رأسها خشبة الى
خارج ان ادخلت والى داخل ان
اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب
آخر من

٨ وهو غرض لا يقتضي اذاته قسمة
اونسبة وقد يزداد او لا قسمة احترازا
عن الوحدة والبقطة من

عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء القسمة احترازاً عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظراً الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تمقله على تمقل شيء آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصوره متعلق له بخلاف النسبيات فانها لا تصور لا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما بعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفة والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصوي شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحتراز بالقيد الاخير عن الوضع وبالأول اعنى القسمة عن الزمان وان يفعل وان يفعل واعتراض بان لا يحتراز عن ان يفعل وان يفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعنى عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر (قال رتبصر بالاستقراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكليات الاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد بين بصورة التزديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتماق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انما فعل وبعضها ليس شاملاً للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيهاً به كالحرارة تجعل المجاور حاراً والسواد يلقي شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من السقاء بانها منها وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً كتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكليات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضيق للكيفية المختصة بالعدد بمعنى من جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي از رياضيات بان من جملة هذه البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهى وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضى وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لاننا نقول حينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلاً وفساد بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال لقسام الاول الكيفيات المحسوسة وهي ٤) ان كانت راسخة كصخرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعالات لانفعال الحواس عنها اولاً ولكررتها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعمرم كافي للسياط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها

٤ انواع النوع الاول الملوّسات وفيه مباحث متن

اوتوعها و الا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيها ولا اضافيا وكذا البياض
 لبياض الثلج والعاج على ما سيحى وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة
 زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فتخصت بهذا الاسم تميزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨)
 اصول الكيفيات الملوثة اى اتى لا يخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها
 اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء في وجودها فيقال ان البرودة عدم الحرارة
 لبس بشئ ولا في ماهيتها فاذا ذكر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض مالها من الخواص
 لا افادة لتصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات
 الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية فعلية
 محرركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الحفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث
 بتصلبها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقال به انتكاث بمعنى غلظ القوام
 وبتصعيدا اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا لاجزاء الوحدة الطبع بخروج الجسم
 الغريب عما يذنبها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية
 ما يبق من جعل الغير شيئا لا مجرد افادة اثر ما نعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محرركة
 بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجمله فالخاصة الاولى للحرارة هى احداث الحفة
 والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتجوير
 وغير ذلك وتحققه ان ما ياتر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في لكيف ثم افضى به ذلك
 الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تميز الاجزاء
 الهوائية من الماء ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فانما يشتد
 التحام بسائطه لا خفاء في ان اللطيف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام
 كل الى ما يشكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان
 اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال
 اللطيف الى التصعد جذبته انكشيف الى الانحدار ولا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية
 كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسبيل كما في الرصاص او تلبين
 كما في الحديد وان كان غابا جدا كافي الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تلبينه الى الاستعانة
 باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفريق بناء على المانع لاينا في كون خاصتها التصعيد
 وتفرق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة
 النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة
 الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية
 المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق
 الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين
 يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة
 كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على مائه الحرارة وان لم يقيم به معنى
 مسمى بالحرارة فيه ترددوا اختلفوا في الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختر الامام
 الرازى انها هى المارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر فادت حرارتها للمركب طبخا
 واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المقضبة الى ابطال
 القوام واللة لقاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية
 وحكى عن ارسطو انها من خمس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فالمزاج المعتدل

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى
 غنية عن البيان اية وماهية الا انه
 قد ينه على بعض الخواص فيقال
 الحرارة كيفية من شأنها جمع
 المتشاكلات وتفرق المختلفات
 والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية
 تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال
 او سهولة قبول الاشكال واليبوسة
 بالعكس والتحقيق ان في الحرارة
 تصعيدا والالطف اقبل لذلك
 فيحدث في المركب الذى لم يشتد
 التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة
 ويتبعه جمع المتشاكلات وفى الذى
 اشتد حركة دورية كما في الذهب
 او تصعيدا بالكلية كما في النوشادر
 او سيلانا كما في الرصاص بحسب
 اختلاف القوابل متن

٢ المبحث حرارة اما بشرط ملافاة
 البدن كالاغذية والادوية اولا
 كالمشروبات واما الحرارة الغريزية
 التى بها قوام الحيوة فقبل نارية وقبل
 سماوية وقبل مخالفة لهما بالحقيقة
 لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة
 الغريزية ورد بجوارها اسند ذلك
 الى العوارض متن

بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
كيفيةاتها حصل المركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاض عليه
مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها اقوام الحية وقبول علاقة النفس وبعضهم
على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية و الحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة
الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السحوم الحارة
لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آتة للطبيعة تدفع ضرر الحار لوارد بتحررك الروح
الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة
الغريبة تحاول التغريق والغريزية افادت من التضييق والطبع ما يسرعه على الحرارة الغريبة
تغريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية ويستند اثارة المختصة
بها الى خصوصية حصواتها في البدن المعتدل وصيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال
واورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق
بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق
او كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة
سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل الشكل وسهل الترك للشكل واجاب
الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
الجسم بسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا
من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا
فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكرنا لا فاعتراض ابن سينا
انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به
كلام الموافق ومبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب
الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يمتنع
على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدفوق جدا كالعظام المحرقة رطبا
لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى
من يقول برطوبة الهواء وسهولة انصافه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام واعتراض
على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا
للاشكال فيلزم ان تكون رطبتها وبطلانه ظاهر واجيب باننا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فان قبيل اذا اوقد التنور شهرا
او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها
بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنة فداخله الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون
الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخطا
الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة
على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما
اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها
انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينهما وبين الصلابة
ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سبال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب
كون العسل ارطب من الماء فدفع
بان المراد سهولة الالتصاق
بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار
سهولة الشكل انه يوجب رطوبة
النار وكون اللين هي الرطوبة واجيب
بمنع سهولة الشكل في النار البسيطة
وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء
وفي كون اللين والصلابة من المماسات
او الاستعدادات تردد

فيتغيران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كقيمتان متضادتان وهل هما من الملووسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شأنه فينهما تقابل الملكة والعدم (قال وامامثل البلة ٦) قد يعد من الملووسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهي الانتقاع والاظهرا ان الجفاف عدم ملكة البلة والزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد تقال لرقعة القوام كافي الماء والهواء وسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القندول سرعة التأثير من الملا في كافي الورد وللشفافية كما في انغلاك والكشافة تقابلها بمعانيتها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية والمذع وهي كيفية تفضاذه جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا كعدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجوهور على انها من الكيفيات الملووسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها وورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال البحث الثاني ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملووسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقدير اديه مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجي بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا ان لا يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصار التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تبدلان اصلا حتى لو انعكس الانسان ام بصرفه تحت وتحت فوق بل صار رجلاه الى فرق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تبدل كالواجهة المشرق اذا واجه المغرب صار قدمه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيبديل الاعتمادات اي بصير اعتمادها الى قدام اعتمادها الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر عرقي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له رأسا وقد ما وظهرا وبطننا ويدين يميننا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعدا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكررة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجواهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقة في انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل اصلا اثنتان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف والازوجة والهشاشة
واللطافة والكشافة فتنسبة
الى الاربع وفي كون الملاسة والخشونة
من الكيفيات اختلاف متن

٧ من الملووسات الاعتماد فحين يجعله
نفس المدافعة المحسوسة لا يمنع الحركة
الى جهة ما لا مبدأها متن

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعي
منها انما يكون الى فوق وتحت لما انهما
الجهتان الحقيقيتان والبواق اضافية
تبدل فلا تكون انواعا على ان الحصر
في الست عرقي لاحق اذ الجهات
متكررة جدا كاجزاء الجسم او غيرا
منحصرة اصلا كاتقساماته فالطبيعي
من الاعتماد الثقل وهي كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم او الى صوب المركز
في اكثر المسافة بينه وبين المحيط
من غير ان يبلغه والخفة وهي بالعكس
متن

مركز ثقله اعني النقطة التي يتبادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف
 كيفية تقضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
 لا يبلغ كما للماء فانه ثقل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقضي
 حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار والمضافة كيفية تقضي
 حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ المحيط
 كما للهواء (قال وابسا راجعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم
 غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها
 هو رأى الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار
 من رطوبة الثقل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة
 في بعض ما هو ثقل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببتهما وعموم الحكم
 وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما تفاوت
 الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم
 التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثرة صفة الخفة
 لمحض ارادة المختار او غيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الاوان واطعوم وغيرها وقد يستدل
 على بطلان رأيين بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعاف ما يسع من الماء فالزئبق اقل
 من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة
 وهي ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين
 اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس في زق الماء بالاجزاء
 الفارغة اضعاف ما يحس به من المماوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع
 الى الخير الحالى بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها الغاية
 الصغرى مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائبة (قال ومنع القاضي ٢) اختلف اصحابنا القائلون
 بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد وربما تعدد اسماؤها بحسب
 الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو وخفة و الى اسفل ثقلا وابس له بالنسبة الى الجهات الاخرى
 اسم خاص فانقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فعنه جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات
 المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بحسب
 اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
 حجرا ثقبلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفلى واوجذبه غيره الى جهة السفلى
 يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلام المتجادين حبل على التقاوم والتساوى في القوة
 يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان
 لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في
 الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرفع يحس مدافعة هابطة وادافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي
 من الاعتماد فقبل المختلفان منه متضادان كاعتماد يمينه ويسره لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز
 الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجودا ثرو يلزم منه جواز كون
 الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احدهما
 بالذات والاخرى باعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي يتحرك اليها السفينة
 وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما
 وحيث لا يرد ما قال الآمدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الاثار

٣ الى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة
 اجزاء الجسم وقتلها على ما قبل
 لان الزق يسع من الزئبق اضعاف
 ما يسع من الماء مع زيادته في الرطوبة
 وتساويهما في الاجزاء والا لكان
 في الماء فرج خلاء نسبتها الى الاجزاء
 نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان في
 الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى
 السفلى ثقلا والى العلو خفة وبعضهم
 تضادها لما انها تجتمع كما في الحجر
 المتجاذب علوا وسفلا والحبل
 المتجاذب يميناً وشمالاً والحق ان
 الطبيعيين متضادان وان لا تضاد بين
 الطبيعي وغيره كما في الحجر الذي يرفع
 واما غير الطبيعي فقبل المختلفان منه
 متضادان لما انه المبدأ القريب للحركة
 فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين
 اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين
 وهو محال ورد بانه ايس تمام العلة كيف
 وقد اجتمع في الحبل المتجاذب الى
 الجانبين وقد يقال لمدافعة وانما هو
 كاساكن الذي يمتنع عن التحرك متن

لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الخير
الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين
انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حينين ولا كذلك الاعتمادان والجواب
انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام الملة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد
الاعم فلا نم انه يوجب وجود الأثر على انه اكرم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي
لجريا نه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان
الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى
خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة
يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كالاعتماد الثقيل الى السفلى والخفيف الى العلوى وغير
الطبيعي مجتلبا كالاعتماد الثقيل الى العلوى والخفيف الى السفلى قسرا وكاعتمادهما الى باقى الجهات ولهم
اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق
المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا ويشق الماء بل اوزال القاصر صعد
الهواء بالزق وماتعلق به من الثقل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء
ايه واخرجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده
ثقل وطأة الماء الاستقرار او ثباتا كسائر الأفعال سيما اذا بقي الزق مسدودا وقال ابو هاشم لبس للهواء
اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لا انفصال عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب
عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلخل اجزائها وتثبت الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيد
التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هراء لم يبق على كيفية المفضية
للا انفصال لانكسار سورتهما بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء
الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان
احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال ووجب الاستبعاد ومنها ما قال الجبائي ان
الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كافي الألوان
والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل على حجرها بط وعتماده المجتلب غير باق فكذا
اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا هابطا وبان ما لا يبقى من الاعراض
كالاصوات وغيرها لافرق فيهما بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور
ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد
اللازم والثاني بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما
يولد هما الحركة فان من قبح بابا اورمى حجرا فالحال يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة
المفتاح او الحجر يولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المواد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب
عمود وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيات الدعامة فان العمود يتحرك
الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك العمود وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الراعى متأخرة عن حركة
الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الراعى اليه لاستحالة تداخل الجسمين في حيز لانه
ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك
في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك واللازم الانفصال وان
اريد الذات فالامر بالعكس اذ ما يتحرك البدن يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتتحرك
الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد

٣ وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في ان
الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب
وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كما المجتلب
وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة
وسكون فقل لا وقيل يتولد منه
اشياء من الحركات والسكنات
وغيرهما بعضها لذاته بشرط
او غير شرط وبعضها لذاته
متن

اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة على ما سبق
من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليد الاوضاع المختلفة للجسم بشرط
حركته وتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وتوليد الاصوات بشرط
المصاكنة وبعضها لا لذاته كتوليد المجاورة المولدة للتأليف وتوليد تفرق الاتصال
المولد للالام (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اي الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري
والنفساني لان مبدأه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمى
الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والافطبيعي سواء
اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدأ كميل الحجر المسكن في الجواو اقتضته على وتأثر مختلف كميل
النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمي المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم
منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله
خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سبأني في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب
ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدأها
القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء اوساكنها على الارض فنها ان الميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان الميل اليه فيلزم طلب حصول
الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ ربما
يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجمع الميل القسري الى
جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالجسم المرمى الى فوق لا يكون
فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة
القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة
هابطة يقتضيها الحجر اذا خلى وطبقة واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده
ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتفاوت تلك السرعة بتفاوت
قوة القاسر ومنها ما ذكرنا في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا
بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالاعكس
لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكنات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل
الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتفاص والطبيعي في لغلبة
فياخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة
واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتهما في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير
عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر
ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه
واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم ان يزدوا
على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة
وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كترول الحجر
الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة
جسمانية طبيعة وشئ من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية
الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على

الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا
ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج
فقسري والا فان كان مع شعور
فنفساني والافطبيعي وبعضهم
يخص الشعور بالارادي ويجعل
النفساني اعم منه لتأوله ميل النبات
الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم
في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها
ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون
الجسم في حيزه والا لكان مائلا منه
لا اليه وانه لا يجمع القسري عند
اختلاف الجهة لامتناع المدافعة
الى جهة مع النجى عنها ويجمع عند
اتحادها كما في الحجر المدفوع الى
السفل ولذا كانت حركته اسرع وان
الحركة الصاعدة للحجر المرمى الى
فوق تشتد ابتداء وتضعف عند
القرب من النهاية والهابطة بالاعكس
لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا
بمصاكنات تتصل عليه اذ اذا ميل
الطبيعي قوة حتى غلب القسري
فرجع المرمى وان تفاوت جرعة
الحجرين المختلفين في الصغر والكبر
المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي
في الكبير اكثر من

ما ذكره الأطباء فخص بالمرکبات (قال النوع الثاني المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان
المبصر اولاً وبالذات هو الضوء والالوان وان كان الثاني مشروطاً بالاول وقد يبصر بتوسطهما
ما لا بعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوزان
وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتعقير وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر
والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك
واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسه والحشونة فبني على انه يبصر ملزوماتها
كالسبلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكما ستواء الاجزاء في الوضع واختلافها
فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء
في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غابة الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما يتوهم
من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة ولبست
بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غابة الخلاف والافتقار (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام
القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي
البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلاً وكذا في السواد وغيره بل في كل
ما يقال بالشكيبك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون
في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلاً والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلاً وانما يقع الاشتباه من جهة ان
الانواع قد يكون للجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفریق
البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد والحرارات
والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الضوء فانه لا ينفرد جملة جملة
منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعاً واحداً فاللون والضوء
قد وقع في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من
التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك في جملة جملة من
انواعه كالبياض اتقارب انواع البياض والسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس
فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في انه ليس نوعاً تحتها ولا جنساً بل عارضاً ومبنى ذلك على ما تقرر
عندهم من ان القول بالشكيبك لا يكون اعارضاً لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان
الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخل في الماهية
لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخل فيها لم يتحقق اشتراك
الاضعف فيها لانقضاء بعض الاجزاء مثلاً الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضراً والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية
فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لا يكون اعارضاً ايضاً مقولاً بالشكيبك قابلاً للشد والضعف
لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهية فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلاً الخصوصية التي توجد في بياض
الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان
مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض
تساويه في جميع المعروضات وقائل ان يقول فيترجمه مثله على الدليل المذكور على امتناع

٤ كالالوان والاضواء وقد يتضرر
بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات
من الاوزان والمقادير وما يتصل بها
وهنا مباحث متن

٢ للون طرفان هما البياض والسواد
المتضادان وبينهما وسائط وهي
انواع متباينة بل متضادة ان لم تشرط
غابة الخلاف متن

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلاً بل
البياضات التي تحتها مثل بياض الثلج
وبياض العاج ونحو ذلك وكذا
سائر الالوان بل جميع المقولات بالشكيبك
حتى ان النوع من الملموسات هي
الحرارة المخصوصة ومن المبصرات
الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة
والضوء نعم قد يكون للجملة جملة من
الانواع عارض خاص له اسم خاص
كما في الالوان وقد لا يكون كما في الاضواء
ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في
الماهية وذاتياتها لان ما به التفاوت
ان لم يدخل فيها فذاك والا فلا
اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه
وان لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية
المعروض للاشد وفيه نظر وبالجملة
فعدم دخول ما به التفاوت فيما فيه
التفاوت اما ان يمنع التفاوت فيتم
النقض او لا فلا يتم الدليل ومن ههنا
ذهب بعضهم الى نفي الشكيبك
والاشتداد وبعضهم الى اثباته في
الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية
الخطية في الخط الاطول اكل وفي
الاقصر انقص متن

تفاوت الماهية وذلك انه لما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هويته ببعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هويته نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع اننا لم نذكر الزيادة اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لولم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان اتفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة في نور وبياض وحرارة ولا يمنع من ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول بقدر الزائد الذي به اتفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من اتفاوت لزوم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لهما وذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا عمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكل وفي الاقصر نقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثاني ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جديدة شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة ولا ينافي تحققها ولا حدرتها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لاشك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسروق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخللا وهوائية بل اخرجت الهوائية منه وهذا صار ثقل وكما في الدواء المسمى بلبن اعذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المر داسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الشفاف ثم يطبخ المر داسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط لما آن فينقع فيه النحل الشفاف من المر داسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وماذا كبحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخللا في الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلي بالتفرق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتوصل مع ان تفرق الاجزاء ومداخله الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان لا يتم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للجسام الشفافة كما في الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في اثوب المبلول والبواني من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لانشك في حدوث البياض بما ذكر لكننا ندعى حدوثه بغيره كما في البيض المسروق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفي البياض لما انه ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر من

هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولزوجة لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة وبما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحجرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف متركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الالوان السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا اخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انه كاس الحجرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الى البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالة على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بهد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقى مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلي لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة تنفي القبول والفعل لا ينجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراض عنه وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجمع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل ولبس بشئ لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قال وقيل ٢) الفائلون يكون السواد والبياض كقيمتين حقيقتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما شاهد من ان ابيض السواد ان اختلطتا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوئا كما في الغمامة التي تشرق ما بها الشمس والدخان الذي يخاطط النار فان كان السواد غالبا حصلت الحجرة وان اشتمت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثة واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثة ان خالطها سواد وقيل حرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان اصل السواد والبياض والحجرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انهما انما يفيدان التركيب المخصوص بقيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعرفه بانه كيفية هي كالاول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مة بله جسم آخر مضى فذاق كالشمس ويسمى ضياء والافعرضى كاللغمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور واعرضى ان كان حصوله من مة بله لمضى لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل والحجرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها لا تغيب الحكم الكلي من

٦ ذاتي ان كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء والافعرضى كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضى لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والافشان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان يتمدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية ولا لكان مانعا الجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ما يحيط بارأى او بالمرئى وليست عدم ما صرفا لتأني المجاورة المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور من

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضي بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والالكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضي خارج الغار كانه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والمرئي او متوسطا بينهما ور بما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الاموجودا واجيب بالمتنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنافي للمجولية هو العدم الصرف (قالوا لهم تردد ٨) لاختلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضي في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والا قرب ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصنى كان اقل ضوءا وكما كان اكدرا واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب لمخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية الملون والالون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦) اي الضوء الحاصل من الهواء المضي بالمضي بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضي بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهائية له انقسام الكوة فبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهائية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الامتساها فعناه بحسب الكمية الانصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء ترقيق وتلاؤ على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطرب مجيئا ونهايا بحيث يكاد يستر به فان كان ذنبا كالشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كالمرآة سمي بريقا (قال المبحث الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام تنفصل من المضي وتتصل بالمستضي تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبيرى فظاهرة وانما قد رنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتعبية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضي في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في المرايا المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم ويدل

٨ في ان المضي في ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضي بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضي بالغير ليس بمطرد لتأوله ما هو من مقابلة القمر متن

٤ للضوء ترقيق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستر به يسمى الذاتي شعاعا كالشمس والعرضي بريقا كالمرآة متن

٣ لما كان حدوث الضوء في المستضي قد يكون من مضي عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضي بالذات توهم ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا او تابعا او انه كاسافهوا اجسام صغار تنفصل من المضي ويتصل بالمستضي ويطله انه لا يعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة في لحظة من ذلك الشمس الى الارض مع خرق للافلاك ولا كون ما وراء الجسم المحسوس اظهر للباصرة السليمة متن

٢ الضوء مغاير للون في الحقيقة
و شرط له في صحة الرؤية اما الاول
فبشهادة الحس وتضاد الالوان
دون الاضواء واقتراحهما في الوجود
كافي الاسود اللامضي والبلور المرئي
في الليل ضوءه دون لونه واما الثاني
فلانه لا يرى في الظلمة عند تحقق
الشروط مع القطع بوجوده وذهب
بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون
فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل
ويختلف مراتبه باختلاف مراتب
القرب من الطرف ولا تمسك لهم
باعتدبه وذهب ابن سينا الى ان الضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته
في الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء
المظلم عائقا عن الابصار بدليل
ان الجالس في الغار يبصر الخارج
حول النار وروايته لا تنفاه شرط الرؤية
وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام
الرازي قبول الضوء مشروط بوجود
اللون فاشترطه بوجود الضوء وروى
وهو ضئيف لانه دور معينة متن

٩ المسموعات وفيه بحثان البحث الاول
الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى
كسائر الحوادث وعند الفلاسفة
كيفية تحدث في الهواء بالتموج
المعلول للقرع والقلع لانفس التموج
او القرع والقلع على ما ظن لانها
ليست بمسوعة ويدل على وجوده
في الخارج وتعلق الاحساس به
هناك ايضا ادراك جهته والتمييز
بين قريبه وبعيده ولبس ذلك للحي
الهواء القارع من تلك الجهة او لقوة
القرع القريب وضعف البعيد وال
لما ادرك كونه من الجانب المخالف
الاذن السامعة ولما ميز بين القوي
البعيد والضعيف القريب متن

على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو والسفل
الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التي
تحت الثالث انه لو كان جسما ولاخفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به
الضوء فكان الاكثر ضوئا اشد استنارا والواقع خلافه ولوسلم عدم لزوم الاستنار فلاخفاء في انه
مرئي حائل في الجملة فليزمن ان يكون الاكثر ضوئا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون
على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف
في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يحسب بان ذلك انما هو شأن الاجسام الكثيفة
لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية (قال المبحث الخامس)
الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه
شرط لرؤية اللون للوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما باعتدبه فيما ادعيا كيف وانه قريب
من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون
فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطة توفيق
السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كافي البلور المرئي
بالبيل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف
والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر
الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج
الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو
امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقلع
كافي قرع الماء وقلع الكرياس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج
الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع
والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع
والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم
انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ
واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده
من القرب والبعيد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا
لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل اليانا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يحيط منها ويميز القريب والبعيد
لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة
لانا نقول اوضح لاول لما درك الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى ويحيى الصوت من يمنة فيسمعه بانه اليسرى ويعرف انه جاء من يمنة مع القطع
بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى البعيد الانعطاف عن اليمين ووضح الثاني لزم
ان يشبه القوة والضعف بالقرب والبعيد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن
في الصوتين المتساويين في القرب والبعيد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب
والبعيد وليس كذلك واهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ
فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير
بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعيد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه

في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان الملمس لما لم يدرك الملموس الامن حيث انتهى اليه لامن حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب و البعد دلالة على مطلو بين من جهة انها تدل على ان القاسم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا ممتنع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلنا اننا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكن ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما ورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لامن حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف بوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى اننا نعرف بسمع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكرناه انه اما بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فبما أدى ادراكنا من الذي يصل اليه الى ما قبله فاقبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأديا ادركناه الى حيث ينقطع وبقي وحيد يدرك لوارد ومورده وما بقي منه موجود اوجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعتها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينهي بنا الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي (قال ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالحجور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسمع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يعمل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمها وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا بفتح الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمحتهم الثالث ان ترى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا وتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلو لا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايةها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للمناظر وان لم يقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القاسم بالهواء الواصل فقط كما في الملمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني اننا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يعمل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث اننا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنفذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي

٣ الحامل له الى الصماخ انه يعمل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة مبيه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي وان لم تقم حجة على الغير الا انه واستبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيئتها مع هبوب الرياح والنفاذ في المنفذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاماس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية علي ما هو الظاهر من

هو اضعف واسرع زوالا من الرق على الماء وقد صار مثالا في عدم البقاء واجيب بأنه اذا لم يكن
 الحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل
 كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير
 سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقاءه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية
 المسببة عنه المسموعة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا شبهة في بقاءه مع لغو في المضائق والحق
 ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك
 المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط اطرافها على تلك الهيئة والكيفية مع عبوب الرياح
 ومع اللغو في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعده عنه حديث الصدى وهو ان الهواء
 اذا تموج وقاومه جسم امس كجبل اوجدها بحيث يرد ذلك التموج الى خلف على هيئة كما في الكرة
 المرمية الى الخائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وزددوا في ان حدوثه من تموج
 الهواء الاول اراجع على هيئة او من تموج هواء آخر يتناوب بين المناوم متكيف بكيفية الهواء الراجع
 وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم
 الصلب ثم رجوعه على هيئة واحدة وكفيته فيما يجسأ وره وزواله بمجرد الوصول الى الصمخ
 من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات (قال المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها ٣)
 يتميز عن صوت آخر في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة
 ابن سينا وذلك الصوت المعروف في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعرض
 في عبارة البعض وكأنه اشبه بالحق وقيد الماهية بالحدة والثقل اي الزيرية والجمية احترازا عنهما
 فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين
 بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره
 فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا
 فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة في النظر في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون
 مابه التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز
 في المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف
 باختلافه ويتحد باتحاده كالخرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد
 المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها
 عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكأنه جعل قوله في الثقل متعلقا بمخدوف
 اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا
 اختلا لا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل الماهية
 الواضحة عند العقل وتنبه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات
 الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة
 متولدة من حركات تيجانها اعني الالف من الفحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى
 المصوتة المحدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها كما انها مدات للحركات وما سوى
 المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو
 ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الامصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم
 وليس المراد بالحركة والنسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة
 في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدي المدات فالي الالف فحة والواو ضمة
 والياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وتماثل الخلاف في ان ذلك يسكونه حتى يتمتع

٣ تميز زعماء ثله في الحدة والثقل تميزا
 في المسموع وهو الحرف

٢ مقصور هي الحركات وممدود هي
 المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية
 الحاصلة من امالة مخرج الحرف
 الى مخرج احدي المدات فالي الواو
 ضمة والياء كسرة والالف فحة والياء كسرة
 وامتناع الابتداء بالمصوت لانه
 لا يسكونه للقطع بامكان الابتداء
 بالساكن وانما يجوز استعماله في بعض
 اللغات كالوقوف على المنحرف والجمع
 بين الساكنين من الصامتات لا قصور
 في الالة وينقسم ايضا الى آتي كالطاء
 وزماني كالقاف

الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرغوضا في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمر واذا كان الصامت الاول حرف اين والثاني مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصونا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الالفة والاستدلال على الامكان بان المصوت ائمه كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ايسر بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استعانة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار اخر الى آتى وزماني لانه ان امكن تمديده كالغاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآتى وهو مما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفى آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآتى للمصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآتى ما يشبه كالحاء والحاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منهما افراد ممتثلة ولا يشعر الحس بامتيار زمان بعضها عن بعض فبظن حرفا واحدا (قال والى مقادير ٢) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالمعنى وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالباء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن اوفى وقت آخر اوتيلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالباء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن الالفاظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كالبائين الساكنين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة والمفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يدفع ما يقال ان ادان اريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لا يمكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كانت الباء الساكنة من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور لتمدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشبهه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتغاره فبما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سبينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل بالفتح ا والضمة او الكسرة ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع للممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمثلثة المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل قال المقطع الممدود ليس المقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاختبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والغيتين هما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الاشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود جزأ منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الاصامتا مع مصوت ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام ٣) ويفسر بالتنظيم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالسموعة عن المكتوبة والتخيلية وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع، الموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التمام

٥ كالباء الساكنين ومختلف بالذات كالباء واناء او بالعرض كالباءين متحرك وساكن او مضموم ومفتوح من

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لافنه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الاشباعا المقصور فهو مندرج فيه جزء منه من

٣

المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى للفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق وفي الالفاظ بما يتألف من المقاطع وبهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع من

الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم واعل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فبقا بله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياذا من مقطعين ويازيد من مقطع ولفظ درى في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل في وقوفان كلامهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت وامامثل في في مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وقوفان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال زعم الفارابي ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقوال بل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف من مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر مما تقدم ربه الالفاظ هي المقاطع البسطية المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه المقصور او لا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منهما وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فتعرفه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدير لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان اية ما ذكر من التأثيرات ولينها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفها وامتزاج شئ من الكيفيات المسماة بها بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالشعاع للمركب من المرارة والقبض كما في الحوض بضم الضاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهج وكان عوقه للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالخلوة والحرارة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهنديا والمرارة والحرارة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القبض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة الممدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شئ يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يمد في الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهند بامركب من المرارة والتفاهة لا حرارة محضة (قال النوع الخامس المشمومات ٧) وابس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني البصرات والسموعات والموسات والمذوقات والشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليها جميعا وفي كون مصادرها موضوعات لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفيض اليه كالبواقي ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحجته وسمعت الصوت لامصونه ولمست الحرير لالينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت المنبر ورايحته (قال القسم الثاني ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيفيات الخمسة المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر بجميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وبما تركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم من

٢ وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل في اللطيف حرارة وفي الكشف مرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف جوضة او في الكشف عفوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكشف حلاوة وفي المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لا تحصى من

٧ وهي الرايح ولا اسماء لانواعها الا من جهة الملايعة والمنافرة كرائحة طيبة ومنقنة او المجارة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك من

٤ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهي مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا من

٦ وهى فى الشاهد قوة تقضى الحس
والحركة اى تكون مبدأ
لقوة الحس والحركة وهذا معنى
قواهم قوة تتبع اعتدال النوع وتقبض
عنها سائر القوى اى لقوى الحيوانية
فتكون غير قوة الحس والحركة
لغابر المبدأ وذى المبدأ وغير قوة
التغذية لوجودها فى النبات مع عدم
الحياة ولهذا كان فى العضو المغلوج
اول ذابل الحياة باثرها من غير حس
وحركة واغذاء متن

٣ اعتدال المزاج ووجود البنية
والروح الحيوانى للقطع بامكان ان
يخلقها الله تعالى فى الجزء وخانفت
الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما
يشاهد من زوالها بالتفاضل البنية
وفق الاعتدال والروح من ان استدل
على عدم الاشتراط باها لو اشترط
فاما ان يقوم بالجزء بين حياة واحدة
فيلزم قيام الدرس باكثر من محل
واما ان يقوم بكل جزء حياة وح
فالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب
واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم
بالجسوع على ما سبق ولو سلم فدور
معية ولو سلم فعدم المرجح ثم غاية
عدم الاطلاع عليه متن

والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها ببعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة
الحياة والعلم والقدر ونحوها للواجب لا يجهلون منها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية
الفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافعال فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعرض بان تكون
الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل
ذلك وان كان سبق الى الزهر ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس
كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغير الموارض الشخصية (قال فيها الحياة ٦) سيجى معنى
الحياة فى حق الله تعالى واما حياة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لامن
جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الابعار الوازم
والاثر فقبل هى صفة تقضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والتقدير الاخير لتحقيق
على ما هو رأى البعض لا الاحتراز وقبل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو
المراد بالاول ليميز عن قوة الحس والحركة وقبل قوة تتبع اعتدال النوع وتقبض عنها سائر
القوى الحيوانية اى المدركة والحركة على ما سيجى تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع وكل شخص من ذلك الصنف
مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا ولشأن صنفيا والثالث
شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكروا فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال
يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس
اظهارا وباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة
باعتماد المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغيرهما بالضرورة وكذا تغير القوة اغاذية
لوجودها فى النبات بخلاف الحياة لكن هذا انما يثبت ان الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة
لا نفسها وان لنا ذبنا فى النبات والحيوان حقيقة واحدة يلزم من مغايرة تلك للحياة مغايرة
هذه لهما فاستدلوا على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحياة موجودة فى العضو المغلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اغذاء
واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغذاء لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وعدم التغذية لجوز ان توجدا قوة ولا يصدر عنها الاثر المانع من جهة اقبال واجيب
بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى اننا نريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ
العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية
فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل واپس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه
الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المغلوج قوة الحس والحركة
باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك
اثر قوة واحدة هى الحياة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق
ان مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسماعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية
مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
المسمى بالحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها
الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يجزأ والمراد بالبنية البدن الموقوف من العناصر الاربعة
وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نالته من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق
الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في امضواسدة اوشدة
ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته ان يران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور
واستدل بعض المتكلمين على اشتناع كون الحياة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم
بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما
ان يقوم بكل جزء حيوة واحدة اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم
الدور اولاً فيلزم ازيجان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحياة لا يقال لم لا يجوز ان
يقوم بالعرض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية
المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض
بمحامين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون
التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر
من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطاع عليه لا يقال فيئذ تكون الحيوة غير مشروطة
بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لا نقول عدم اشتراط قيام الحياة به بقيام حيوة
بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول انذى به يتحقق البنية (قال واما الموت ٢)

٢ فزوال الحياة اي عذمها عما
اتصف بها او كيفية تضادها
وكان هذا مراد من قال انه فعل من
الله تعالى او من الملك يقتضي زوال
حيوة الجسم من غير حرج احترازاً
عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر
اذ لا تأثير امارة فعلى الاول معنى خلقه
تقديره او خلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه في مباحث المبحث
الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئاً
كان له تميز وظهور عند العقل وليس
ذلك بوجوده العيني اذ كثير ما
يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك
بل بوجوده العقلي وهو المعنى بالصورة
خفية ادراك الشيء حضوره عند
العقل متن

فزوال الحياة ومعنى زوال الصفة عذمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحياة
عما من شأنه اي عما يكون من امره وصفته الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة كما في العمى
الطارى بعد البصر لا كطلوع العمى ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة
موتاً فعلى هذا يكون الموت عدمياً وقيل هو كيفية تضاد الحياة فيكون وجودها وعلى هذا ينبغي
ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم
من غير حرج واحترازاً بالبعد الاخير عن القتل وحل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان
المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذا واريده التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيراً
للامانة للموت وقد يستدل على كون الموت وجودياً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقاً ويجاب بان المراد بالخلق في الابة التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى
جميعاً واوسلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل
هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قال ومنهائى) اي من الكيفيات النفسانية
الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة
ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورة المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة
في العقل الذي هو ادراكه او آتته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء
هو ان تكون حقيقة متمثلة عند المدرك بشاهد ما به يدرك على ان المراد بمثل الحقيقة حضورها
بنفسها او بمثلها سواء كان المثل منتزعا من امر خارج او متحصلاً ابتداء وسواء كان منطبعاً
في ذات المدرك او في آتته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه
على تقسام الادراك الى ما يكون بغير آتة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بالآتة
فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك
الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما
هو معناها اللغوي لا الابصار وادراك عين الشيء الخارجى على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير
نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلي تكراراً بحسب اللفظ كانه قبل هو حضور عند المدرك
حان الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسى تكراراً

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها
فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف
كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم
فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته
المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة
كما في المجردات والمعدومات متن

٢ وهو يتنه من التغاير لم يلزم اتصاف
المدرک بما يدركه من السواد والحرارة
والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول
الصورة للنفس ليس كحصول العرض
للمجهر ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني
العقائدية ايضا كالايان والكفر والجود
والبخل اتصاف النفس بها وانما
الكلام في عكسه فكيف في مثل
حصول السواد والبياض للجسم ثم
لا يقدح في ذلك ان المبصر هو هذا
السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان
لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس
اول الحس المشترك مع ان الحصول في
الجلدية مثلا وانما يتحقق الحصول
فيهما مع عدم الادراك لعدم التفات
النفس ثم الصور العلمية وان كانت
من حيث حصولها في العقل عرضا
لم تناف كون الماهية المعقولة
جوهرها بمعنى انها اذا وجدت في
الخارج كانت لافى موضوع كما انها
يكون جزئيا لقياسها بالنفس الجزئية
وكليا من حيث انتسابها الى الافراد
ونسبة الحصول الى الصورة في العقل
نسبة الوجود الى الماهية في الخارج
فلا زيادة الابعاد اعتبار العقل ومن ههنا
قد يجعل العلم نفس الصورة فهي
من حيث ان الحصول نفسه علم
وعرض موجود في الاعيان كسائر
صفات النفس ومن حيث انه زائد
عليها مفهوم ولا يتحقق له الا

بحسب الماهية حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرک والاخر عند الآلة ولبس كذلك
بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذ ادركنا شيئا فلا خفاء في انه
يحصل لنا حال لم تكن ونكاد نشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا يزال امر كان وما
ذاك الاتميرا وظهورا لذلك الشيء عند العقل ولبس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك
ملا وجود له في الخارج من المعدومات بل المتعانات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه
العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث
لوجوده في الخارج اكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها
ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواء الاعتراض بان الادراك صفة
المدرک والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك
مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرک وما به يدرك في تعريف الادراك
دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرک وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا
الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريف الادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك
الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكرنا من ان الشيء المدرک اما ان لا يكون
خارجا عن ذات المدرک كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحيث لا فاما ان يكون ماديا
او غير مادي فالاول تكون حقيقة المتمثلة عند المدرک نفس حقيقة الموجود في الخارج فيكون
ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير
مقترة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات
اولا لا يتحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعتراض على الاول بوجوه احدها انه يقتضى
ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من
الصفات مما لا انطلع على اتيانها وماهيتها لا بعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس
ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضى تغاير الشئين ضرورة
فيمتنع علم الشيء بنفسه وثانيها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها
بذلك وهم جريا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات
بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية
تقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان لبس هناك الاشياء واحد هو ذلك المجرد المدرک وهو ليس
بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما
ومن حيث يعتبر مشهودا يكون علما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما
بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراضات الامام وغيره
منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور
الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساد
يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية
الحرارة لا صورته وماهيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية
مخفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب
عليها الاثار وهذا لا يتنافى مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم
الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الوجود العيني وبهذا الاعتبار يقال
تارة ان المعقول من السماء مساو لما هيته وتارة انه نفس ماهيته فضلا عن المساواة وجواب

الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة
لا نفسها الا ان يستأنف لها تعقل
ويلحقها احكام هي المعقولات
الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل
الكليات من عوارض المعلوم حقيقة
من

آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال له ان متعدد كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد
للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما
للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول
العرض بمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو مالم لا بالوجدان وتحقيق
كونه حصولا لا وان لم تقدر على التمييز عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه
الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات وبهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول
العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايان
والكفر والجلود والنجس ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانقضاء الحصول الاتصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام
في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس اصفاتها على
ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي
صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متاصل هو الصورة
وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمييز بين الصورة وذى الصورة
واصفاتها اجتماع المثليين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهويتين واولس فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الادراك
مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للنجس اول فلا يرد
ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان
الجسم الحار مدركا للحرارة ونحوها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس والعقل هو الموجود العيني
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشيخ من ذلك الموجود لانفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه اوفى آله ومنها انكم تجدون المدرك للمحسوسات
هو النفس والحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره من الآلات
كالطوبى الجليدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب
انما يجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة
فلا يلزم ما ذكر وبهذا يتدفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد
بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه انفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة العلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتها مطابقة للموجود العيني الذي بما يكون
جوهرها بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلته موهبا كلية مع ان كون العرض قائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا
تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع
هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرها وعرضا او كليها وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار
فلا فان كونه الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي
هو النفس لا ينافي كونها جوهرها من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع
وانما المستحيل كون الشيء جوهر او عرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي
كلايتها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد
عن عوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود

الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج واما رضاء المسمى بالوجود تحقق اخر
حتى يجتمع اجتماع القابل والمتقبل كذلك ليس للصورة تحقق في العقل واما رضاء المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فبهذا الاعتبار
يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لارتياب في ان العلم عرض موجود
في الخارج لمعنى حصوله في النفس حصولا متصلا وجوبا للاتصاف كسائر صفات النفس
والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا
مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات
الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا
كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي
ربما يكون من الجواهر فلا تصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متصلا وهي بهذا
الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة
في العقل لانفس الصورة نعم قد يستأنفانها تعقل وتحققها احكام وعوارض لا يحاذي بها امر
في الخارج هي المسماة بالمعقولات الشائية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم
كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف
بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن
هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلبا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة
عن الشخصيات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل الامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول
في الخارج فيكون جريشا لا كلبا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا لقوله بهما معنى (قال والمتكلمون ٩) يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول
الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما اضافة لها تلك الاضافة فالصفة
العلم والاضافة له الملية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك
ثلاثة امور واكمل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء
بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول
الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والامتعات
كالمفروضات التي يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا
لم يتصور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأى
افلاطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الامتعات لا يقال غاية ما في الباب
اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة
الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لدى الصورة لا لعدم المحض
فاما ان تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر
هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك
المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث
ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا

ما انكروا الوجود الذهني جعلوا
الادراك اضافة بين المدرك والمدرك
او صفة لها اضافة اليه فورد عليهم
العلم بالمعدومات والامتعات اذ لا تعقل
الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم
القول بالصورة في الكل لما ان الادراك
معنى واحد فان قيل كما لا اضافة
الى عدم المحض فكذا لا صورة له
وان اخذت صورة لما في الذهن كان
في الذهن من المعدوم امر ان الصورة
وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا
ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها
ان له وجودا غير متاصل وهي
من حيث قيامها بالذهن علم
ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف
الموجود فان العلم ما في الذهن
والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا
انه ليس في العقل من الممتنع صورة
وتصوره اما على سبيل التشبيه
بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله
لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفي بان يحكم ان ليس
بينهما مفهوم هو الاجتماع وكأنه مراد
ابن هاشم حيث اثبت علما معلوما له
متن

مخلاف الموجود فان العلم مافي الذهن والمعلوم مافي الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو
انهم سرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور
الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمضى مطابقتها ما ذكرنا هذا
وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالمتنمات ليس حصول الصورة لانه ذكر
في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين
بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان العقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع
ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابي هاشم
حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحيث
لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره
الآدمي من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما يتعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثاني ٣) الاحساس
ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الالين
والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتها - حضوره
وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي
الموجود في المادة والعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لامن حيث شيء اخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء
حضور المادة واكتشاف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم
مجرد عن الاولين والعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية
الخارجية وان لم يكن بد من الاكتشاف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها
في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومعارنتها الصفات تلك النفس وفي كون

٣ انواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وعقل والاحساس
مشروط لحضور المادة واكتشاف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل
مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين
والعقل عن الجميع

٢ فان اراد انه لا يخالف سائر العلوم
الا باعتبار المتعلق والطريق فردود
بما نجد من الفرق بين حالتي العلم التام
بالشيء والاحساس به وان اراد انها
انواع من العلم فله نظري على اطلاق
العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال
لما عدا الاحساس وقد يخص بالآخر
او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي
او البسيط معرفة او بالتصديق
الجازم المطابق الثابت ويسمى
الحسالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة
جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا
وقد لا يمتد فيه المطابقة ايضا
ولكون الشك ترددا في الحكم والوهم
ملاحظة للطرف المرجوح كان
عهما من التصديق خطأ وان اراد
بالشك الحكم بتساوي الطرفين
فهو احد الاقسام السابقة

هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري
الاحساس بالشيء علم به ٢) فالابصار علم بالبصرات والسمع علم بالمسموعات وهكذا البواقي
ورده الجمهور بانما نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا
الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب باننا لانسلم ان ما يتعلق به
الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية والهوية
وفيه ضعف اما اول فلان كان تعلق علم آخر به ضروريا كيف وانما يحكم عليه عند عدم الاحساس
ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان تكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه
المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كافي العلم بالشيء بطريق الاستدلال والالهام
او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبني على ان العلم
اسم لمطابق الادراك لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم
لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكل او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط
معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة
والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقادا المقلد وقد لا يعتبر
في الاعتقاد المطابقة فيقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعلم العلم
وغيره وقد يراد بالظن مالمس يتيقن فيهم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر
عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان
النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض

بابال حكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب
عن حكمين واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد
المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قديهل الذهن عن بعض مبادئه
فبشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالعقل عند العقل
فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يقتصر الى تحصيل واكتساب فلا يقين
حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام يقينا فالنصديق على ما ذكرنا
ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا
لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة اولا وقوعها وما ذكر الامام
وجع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم
محتمل نظرا لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما
تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل فلنا هذا تصديق
يكون احد الاقسام الاربع بمنزلة قولك انا شك في كذا (قال والذهول ٣) يشير الى الفرق بين
السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انها عدم
ملكية للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكية للعلم النصديقي فيكون جهلا بسيطا
بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق
ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضا للعلم لصدق حد الضد بين
عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل
احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف
انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقة وذلك خارج لان النسبة
لا تدخل في حقيقة المنسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان
من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهور ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
لاختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات
النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله
على المنع اي لانسلم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن
لازما ولا نسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فادام زيد في الدار فالنجدد علم وحين
خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم ٧) اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث
سببه العدم فهو علم المخلق ومراتب الحوادث ثلث الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من خمس ان هذه
النار حارة فستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس والاندريات يكون بالضروريات
بان يرتب فيك تشب النظري والثابتية العلم الاجمالي كمن علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر
الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حارة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل المركب
والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزائه متميزا بعضها عن بعض
ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك اننا نجد حارة اجمالية
من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتبين معنى كلامهم ان العلم بالمساهمة يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعتراض الامام
بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للمقاييق المختلفة صورة

٣ عن الصورة الادراكية ان
انتهى الى زوالها بحيث يفترق
الى اكتساب قسيان والافس هو
والجهل البسيط عدم ملكة للعلم
والمركب مضاده لصدق الحد
وقالت المعتزلة بمائل لان الاختلاف
انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة
ولان العلم يتقلب جهلا مع بقاء ذاته
كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره
وقد فسد في البعض والجواب
ان العارض قد يكون لازما فيختلف
الذات باختلافه واتحاد الذات
في الحالين نفس المتازع متن

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومراتب
الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو
الاستعداد فلا ضروري بالحواس
ولانظري بالضروري واما بالفعل
اجماليا بان يكون عنده امر بسيط هو
مبدأ التفصيل او تفصيلا بان يلاحظ
الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر
الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا
فالجاصل في الاجمالي صورة واحدة
تطابق الكل لا كل واحد وفي
التفصيلي صور متعددة فيدفع ما قال
الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق
المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا
اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها
مرتبة وبالاجمال دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجالي وان كان على ترتيب زمني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتمييزه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفيه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوه غير مشاهية بناء على تغاير العلم بالامتيار وبامتيار الامتيار وهكذا الى غير النهاية (قال المبحث الرابع ٨) قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او فتنقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاويات وذكر الامدى وغيره ان انقلاب النظري ضروري جاز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالمعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور انه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جاز وليس بواقع بل انه جاز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا بجزوه القاضى وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخيص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو والنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات متمثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الامدى من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص فاعمل التنوع او التشخيص يمنع ذلك مبنى على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا يرى كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا واللازم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع توجه والاتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعدادا لانهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غاية الدلالة على عدم الخلو دون استحالة سلمنا لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي القاضى الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأصل لاكتساب النظريات

٨ قيل لاختلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى وجوز القاضى عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخيصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري مع توجه وبهضهم فيما هو شرط للنظر للدور متن

لانه او انقلب نظرياً لزم كونه شرطاً لفسده وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول
 الاخر للقاضي هو الجواز مطلقاً اي في كل ضروري وفساده ظاهر اظهر استحالة النظرى
 بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من
 الضرورى بان الجواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا في ان العلم الضرورى
 هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لو استند الى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على
 النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً هـ وتمسك المجوز بان العلم باستناع اجتماع
 الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع والاستناع فرع الوجود والجواب
 يمنع تعلق العلم باستناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد ان لا تصور اجتماعهما ولا يجزم
 بامتناعه فكافة بل منافضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره
 وان اريد ان لا تصور شيئاً هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق تعلقاً عن
 الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكماً بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن
 مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
 والاستناع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم
 بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق
 المستغنى عن النظر فيه مفتقراً الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضرورياً كان مستنداً
 الى النظرى فن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى
 لا يفتقر الى النظر اصلاً ولا يفتقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاً بالنظر والحق ان مراد
 المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضرورى منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال
 عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبنى على علم حاصل بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦)
 اتفق الفائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
 الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومات وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد
 العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنياً على
 الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك اوصفة ذات اضافة
 فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على
 التفصيل ومن حيث انه ككثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
 ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند
 العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجى اعني عدم الامتناع في نفس
 الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفاً انه ليس عدد
 اول من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه
 يمتنع في المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع نظريين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى
 وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع لزوم الجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
 حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالتجعة ونفى المعارض
 وكون الحاصل علماً لاجتماعهما وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث
 يجوز تفكك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكك الشئ عن نفسه ضرورة ان
 العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفككهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكك كونهما
 معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميهما بعلم واحد في بعض الاحيان وحينئذ لا انفكك
 فان قيل الامكان الممكن دائماً فيجوز الانفكك دائماً فيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير

٧ في جواز استناد الضرورى الى
 النظرى يشبه ان يكون لفظياً
 متن

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد
 المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة
 نعم لان التعلق داخل فيه وقيل
 لا لكونه خارجاً كما في القديم فهو فرع
 الخلاف في تفسير العلم وقيل يتعدد
 ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم
 اجتماع النظريين في علم ورد بجواز
 ان يحصل بنظر كما علم بعلم وهو
 ضعيف وقال الماضى والامام يتعدد
 ان كان المعلومان مما يجوز انفكك
 العلم بهما والالزم جواز انفكك الشئ
 عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة
 بعلمين متن

وهو الملوحة بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما
علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا قلنا ان كان
معلومين بهذه الحثية نفس المتنازع وقد يستدل به لوجاز كون الصفة الواحدة مبدءاً للاحكام
المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجواز كونها مبدءاً للعالمية والقادرية ويلزم استغناء
الاشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة ويحسب بأنه تمثيل بلا جامع كيف
والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة
والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء
مع العلم بالعالم به فان هناك معلومات غير متاهبة لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعالم به ضرورة
وهو العلم بالعالم به وهكذا لا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم
ان يكون لكل من علم شيئا ما معلوم غير متاهبة وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور
لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعالم به
الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعداد ٢) لاختفاء في جواز تعلق العلمين
بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعالم محلا هو العالم ومتعلقا هو
المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمر وبان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص
كل منهما بمحله لذاته والامثلة وان اذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان
متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثليين لم يجتمعا في محل فاذا
اتحد متعلقهما فالجمهور على انها مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد
فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعتراض الآمدى بان الفرق ظاهر فان الوقت
ههنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل
 باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء
في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا
وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند
اختلاف محله وقد سبق الكلام في انها حينئذ مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣)
قد دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين
هو ذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو والخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان
وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر
الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الاله في الكليات يكون
بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس (قال المبحث
السابع ٦) لاختلاف في ان مناط التكليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجنون والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكليات ابدية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان
غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقلا لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات
وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على
من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل تعا قافا
واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قسبة لازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان
وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد
متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا
اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم
 باختلاف الوقت من

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع
وان جاز ان يخلقه الله تعالى في اى
جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس
المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند
الفلاسفة هو النفس الناطقة الاله
في الجزئيات بتوسط الآلات وسيجيء
لهذا زيادة بيان من

٦ العقل الذى هو مناط التكليف قال
الشيخ هو العلم ببعض الضروريات
وقيل القوة التى تحصل عند ذلك
بحيث يتمكن بها من اكتساب
النظريات وهو معنى الغريزة التى
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات والقوة التى بها يميز بين الامور
الحسنة والقيحة من

بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والا قرب ان العقل قوة
حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال
الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضيء به طريق تبتدأ به
من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اي ومن
الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه
تفسير معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها
وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهي ككشرب دواء كريد ينفعه
وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع
او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد
طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب
اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او بظنه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل
واجب بان لا يجعل مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول
ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعبد او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة
فيكنى الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه
فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجع فيها
الخيار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح
واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى
لو تساوى في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطرفين وانما
يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح
لبس الالحض الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها
يرجع الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا يقتضي
كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح
والخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة
على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهية وبالعكس الا اذا جعلناها
من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة
قد تتعلق بالارادة وبالكراهية بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهية ولا يلزم
منه كون الشيء الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهية وكراهية الارادة لا يوجب ارادة المكروه
وكراهية المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاه الانسان شهوة لشيء الا بمعنى الارادة
كما قيل لم يرض اي شيء نشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة (قال
والفلاسفة ٢) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار والارادة
وعلموا ان في لبي الارادة عنه تعالى شناعة والحقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه
مريدا على وجه لا ينافي كونه تعالى موجبا فزعوا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم
كالم وخير من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا

٦ الارادة وفيها بحثان البحث الاول
الاشبه ان معناها واضح عند
العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد
الانسان ما لا يشتهي وبالعكس
وجهور المعتزلة على انها اعتقاد
النفع او ميل يتبعه وعندنا لبس ذلك
شرطاتها فضلا عن ان يكون
نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك
احد الطريقين من غير اعتقاد نفع
او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا
من انها صفة بها يرجع الفاعل
احد مقدوريه من الفعل والترك
لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل
ولازم كون متعلقها مقدورا
اي بطل ما قيل ان متعلق كل من
الارادة والكراهية قد يكون ارادة
وكراهية من

٣ لما زعموا ان الواجب موجب
وتفطنوا لشناعة لبي الارادة عنه
زعموا انها نوع من العلم ففسروها
بالعلم بما هو عند العالم كالم وخير
او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان
ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير
مغلوب ولا مكروه ثم ذكروا ان لها معنى
اخر اعم هي حالة ميل لا يسهل توجده
للانسان وغيره من

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون
مريدا واعتراض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصنا بذوى العلم واللازم
باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة
بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منقبة عن الواجب (قال المبحث الثاني ٣)
ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرهما لكان
اما ممثلا لهما او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات
النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
والشيئية بخلاف الحدوث والتخير ونحوه فلان كالبياضين والافان تشافيا بانفسهما فضدان
كالسود والبياض والاقحالفان كالسود والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدتين
او مثليتين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا خلافيتين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضده الآخر ومع خلافه لان هذا شأن المتخالفين كالسود المخالف للحلاوة ويجتمع مع ضدها الذي
هو المحوضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد
كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير فيلزم احد الامور الثلاثة سلبا لكن
لازم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملازم مع ضد اللازم ظاهر اوضدين لامر واحد كالكسك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد
الآخر يستلزم اجتماع لضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة
وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسهما على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد
المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلاف الغائلون بالتغاير
في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم
يكن مشعورا لمكروها بل مراد ازم ارادة الضدين وهو مح لا ان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور
بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما
بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لوضح ما ذكر اكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده
المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضدا لمراد
ومراد لكونه ضدا لمكروه ولا يحصى الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد
واذا جاز ذلك فتجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي
بالاستلزام المذكور لجوز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب
كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لهما فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا
المريد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير والمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون
الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القدرة يقال للصفة التي بها
يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقديقال لصفة المؤثرة فيفسر
بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين
المؤثر والمأثر وقيد الحبيثة اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر
من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم بفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى
ظاهر الاطلاق والاف عند التحقيق التأثير للنفس وانما ثلث لبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب

٣ ارادة الشيء عند الشيخ نفس
كراهة ضده والالكان مضاد لهما
او ممثلا فلم يجبا معها او مخالفا فيجتمع
ضدها الذي هو ارادة الضد ورد
بعد تسليم لزوم احد الامور لان
المتخالفين قد يكونان متلازمين
اوضدين لواحد فلوزم جواز اجتماع
كل مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع
المتنافيين وعورض بانه اقدير بالشيء
ولا يشعر بضده ثم على تقدير الشعور
لادليل على الاستلزام وان حكم به
القاضي فضلا عن الاتحاد من

٨ وبيانها في مباحث المبحث
الاول القوة وهي صفة تكون مبدأ
التغير في آخر من حيث هو آخر
اما مقارنته للقصد او لا وكل منهما
اما مختلفة الاثارة او لا فالاولى القوة
الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة
النباتية والرابعة العنصرية واهم
الكلام في الصور النوعية والنفوس
لانها من قبيل الجواهر والمعتبر في كون
القوة قدرة اما مقارنته القصد
او اختلاف الاثار ولهذا قيل صفة
تؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ
لافعال مختلفة فالمشكلة عليهما
قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالبة
عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى
العنصرية والمشكلة على احدهما
فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية
والنباتية والمراد استعداد التأثير
لشمل القدرة الحادثة على رأينا
ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل
والترك من

الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة اما ان تكون مع قصد
 وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة
 مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي
 القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها وهي القوة
 الفلكية والثالثة وهي المبدأ لاثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية
 والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها
 من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادئ القريبة للافعال واما ان لكل منها
 اول بعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر
 وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ لا يرد بهما غير النفوس والصور اذ انقرر هذا فنقول
 اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنة للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعالم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
 واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم
 اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين
 لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها
 عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر
 فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء
 من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايحاء
 على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأني الايحاء والاحداث بها
 على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
 لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجي ان شاء الله تعالى وبهذا يدفع ما يقال لا بد
 من القول بكون فعل العبد بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او بكون قدرة العبد اصلا على ما ذهب
 اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعدة والبطش وحركتي انصعود
 والنزول والحاصل اننا طعنون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع
 في ان لا يؤثر بالفعل لما منع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم
 قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو
 رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة
 هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة
 البطش وتركها دون الرعدة لا العالم بتأني الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير
 على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأني منه
 على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتأني من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لاننا نقول الفعل يتأني
 من المنوع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير
 من صفة الى صفة ولا العالم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم
 كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة
 على المزاج الذي هو واثارها من الكيفيات المحسوسة وابست بطريق القصد والاختيار
 وعلى سلامة البنية وابست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة
 على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قاله القدرة بعض القادر
 وان فسر بانها صفة في القادر فهو ومذهب الجمهور وما قبل انها بعض المقدور فانما يصح في القدرة

٦ بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة
 البنية توجد في بعض الذوات دون
 البعض وعلى بعض الافعال دون
 البعض

بمعنى المقدورية أي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتز إلى أنها عبارة
 عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي وأعتزض على ما ذكره القوم من أنا نمر
 بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
 الأفراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض
 كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع
 العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري قبله محال
 فان الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب
 الرجوع ويمتنع المرجوح فلا تثبت الممكنة والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل
 والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة لمرتعش
 وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب
 ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه او بحسب ترجيح دواعي الفعل او الترك لا في تساوي الطرفين
 بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثاني ٣) اختلفوا في ان الاستطاعة أي القدرة الحادثة
 على الفعل تكون قبله او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع لفعل
 لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حائل وجود المقدور
 وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل
 فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون الالة وهو محال ولا يرد النقص بالقدرة القديمة
 لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود
 المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والارز هو وجوده بدون علة علة بل مع سبقها واستحالة
 ذلك نفس المتنازع واوسلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجديد الامثال
 على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والتني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها
 على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او بالحاصلة
 وهو المطاوع ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثاني ان الفعل
 حال عدمه ممنوع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور فاف السالك او كانت
 القدرة قبل الفعل لكل الفعل قبل وقوعه ممكنة لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كونه
 القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقص بالقدرة القديمة انه ان اريد
 بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فممنوع
 لكنه لا ينافي المقدورية فاما كان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه
 غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا
 كقيام زيد فانه ممنوع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل
 القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوده لزم
 محالات (١) ايجاد الموجود ونحصل الحاصل لان هذا معنى تعالى القدرة (٢) بطلان التكليف
 لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى للحطب حصول الحاصل فاذا كان
 الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقع تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق
 لان القائل يجوز له بقل بوقوعه فضلا عن عمومه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى
 قديمة لان المقارن للازل ازل بالضرورة فان قبل المعتزلة لا يقران بالقدرة القديمة قلنا
 لا بل انما يازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزايا والجواب عن الاول بعد
 تسليم ان معنى تعالى القدرة الحادثة بالفعل ايجاد هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود

٣ القدرة الحادثة على الفعل لا توجد
 قبله خلافا للمعتزلة نأ انها عرض
 فلا يبقى الى زمان الفعل بخلاف
 القديمة ولان الفعل قبل وجوده
 ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم
 واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد
 الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض
 بان المراد القدرة السابقة المستمرة
 بتجدد الامثال كالميل والتني
 ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا
 والثاني بانقص بالقدرة القديمة
 والحل بان الممتنع والمستلزم الخلف
 هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحال
 عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود
 واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق
 الاحال الفعل لزم ايجاد الموجود
 وامتناع التكليف وقدم اثار القدرة
 القديمة واجيب عن الاول بما سبق
 وعن الثاني بان لا نشترط في المكلف به
 ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل
 بالايمان كايان الكافر دون خلق
 الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل
 القدرتين

حاصل بغير هذا الإيجاد وأما هذا الإيجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائزا لصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كإيمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به أصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الإيمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم او كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازل انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقاربا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم واوحل ما قال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما للزمن المعال مع بيان سبب له في القدرة القديمة فليجز في الحادثة ايضا سبب آخر وبان الفعل في الازل وانما منع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلولم تمت المقارنة لزم كون الفعل في زمان السابق دون اللاحق نعم برهان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا لان قادرا على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي انسب الى المقدور كان صدور عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه واجباده فان هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان المنوع ٦) اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او شائين او متحدين فان ما نجد في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجد عند صدور الآخر واعتراض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادر وان اريد تغاير الحائذين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما مجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان المنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدما كاشتفاء شرط وقوع المقدور او وجودا ضد له كالسكون للحركة او هو الالذ كالثقل للمواد للحركة السالبة المضادة للحركة العلوية واستدوا بالانفراق بالضرورة بين المقيد المنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته وام يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال انشئ فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلاف القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العادة انجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم اتغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمنع وقوع ماثنين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين يجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابو هاشم فزع نارة ان كلاما من القدرة القائمة بالقلب هو القدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محالها ومن محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتمادات بمثلاد ون الحركات والاعتمادات بالجوارح على لعكس

عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بمضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فيجوز نارة تعلق كل من القلبية والعضوية بتعلقاتها دون متعلقات الاخرى ونارة لتعلقها بهما من غير تأثير في متعلقات الاخرى ونارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ لافعال بطريق الاجساد وتسمى القدرة لمؤثرة او بطريق جري المادة وتسمى الكسبية فهي قبل الفعل ومعها وبعده وتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على سواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على احد الوجهين فهي مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات من

وتارة ان كلامهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محله مثلاً القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن بمنع اتحاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعاً وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين تتعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازي كلاماً حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطابقة ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى اليجاد فسرنا التأثير والمبدئية بما يعنى الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت المادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٢) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في المنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والمنوع قادر بالفعل اومن شأنه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيل محض فجوز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجودياً وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم ك العلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدمه متعلقاً بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجودياً يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة واوسلم في الكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفي تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لا خفاء في جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع لاكثر واختلوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدوره وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهاباً الى التضاد كالعالم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب والمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا تطول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسانية الخلق وقسم ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الرابع من صفات النفس لا يكون خلقاً كفضب الخليم وكذا انما صح الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كذكة الكتابة او يكون نسبتته الى الفعل والترك على سواء ك القدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالخيل اذا حاول الكرم وكان كرم اذا قصد بالعتاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة هذا ما قال في التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ٩) من الكيفيات النفسانية اللذة والام وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصداً الى تعيين المسمى

٢ العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو رأي ابي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والمنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة وله ان يمنع ذلك في المنوع او يجعل الفرق ان من شأنه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتمزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة متن

٦ وقد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر متن
٤ من جهة انه ملكة يصدر بها الاعمال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبتته الى الطرفين لا تكون على السوية متن

٩ اللذة والام وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملايم والمناسق من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة يختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملايم والمناسق لا صورتها والحق انما نجد حالة هي اللذة ونعلم ان ثمة ادراكاً للملايم واما انها نفسية او امر حاصل به وهل يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتئاذ باصابة مال او مطاعة جبال من غير طلب وشوق متن

وتلخيصه فيقال للذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم واللام ادراك المنافي من حيث هو منافي والملايم
للشيء كما له الخاص اعني الامر الايق كالتركيب بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي
عليه للعاقلة وقيد بالحسنة لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة
الملايمة لا يكون لذة كالصفر اوى لا يلد بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد
صورته فان تخيل المذاق غير اللذة ولذا كان لا قرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل الوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك واللام ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك
آفة وشئ من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه وبذلك لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساري
الذي بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل هي
ادراك حصول اللذة للذات ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب
الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له من حيث كونه
مؤثرا خيرا ثم المعتبر كماله وخيرته بالقياس الى المدرك لاني نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية
والخيرية في شيء فبالتذبه وان لم يكن فيه وقد لا يعتقد هما فيما تحققنا فيه فلا يلتذبه وهذا يحصل
من شيء معين لذة او الم لا يزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة واللام نوع من الادراك اعتبر به
اضافة الى ملايم او منافي بخلاف باقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او المنافي
من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحسنة يدفع ما يقال ان المر بوض قد يلتذ
بالحلاوة مع انها لا تلايم بل يفير ويتفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد
الاعتراف بان اللذة واللام حقيقتان غنبتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها
باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير
الغايرة هل هي معاوله ام لا وبتقدير المعاولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال
والا قرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولى مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وستكلم على ذلك
وزعم محمد بن زكريا ان المدة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة
طبيعية وابه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل
للجوع والجماع لادغغة المني او عيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة
الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل ولا على
الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كلياً وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة
وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات
من الطعام والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل
عن الشعور والادراك فاقوا بسبب السهو اخذوا بالعرض مكان ما بالذات فان الالم للذة لا يتم
الابادراك والادراك الحسي خصوصاً للمسي لا يحصل الا بانفعال عن العند ولذلك متى استقرت الكيفية
الوجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم تحصل لذة ولا الالم وبالجمله فلما لم تحصل
اللذة لا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفس ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام

بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة واللام ينقسم الى الحسي والعقلي حسب
الادراك ٣) فانه ينقسم اليهم فينقسم فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكليف
العضو والذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصوير غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجوه الى غير ذلك
واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتبل فيه ما يتعقله من الواجب تعالى بقدر

٣ والمثلي اقوى لان المعقولات اكثر
وادراك العقلي اكل وكلامهما من
الكيفيات النفسانية لان المحسوس
في الحسي هو ما يلتذ به او يتالم لانفس
اللذة واللام متن

الاستطاعة ثم ما يشعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن
شوايب الظنون والاهام بحيث يصير عقلا مستقارا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو ملكه بذلك وهذه هي اللذة العقلية
واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين
الذتين فالعقلية اكثر كية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد نفعه يل المعقولات اكثر بل يكاد
لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعاقى بظواهر
الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا
تعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان الالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهالات
فلعله لا تنفصاء بعض الشروط والقيود المعنوية في كون الادراك لذة او الما فان قبل الحسي
من اللذة والالم ينبغي ان بعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك
بالحس هو الكيفية التي يمتد بها او يتألم كالخلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي
من جنس الادراك والنيل فلا سيل للمحوسات الظاهرة الى ادراكها (قال والحسي من الالم سمي
المسي يسمى وجع ٢) لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو المحسوس دون العقلي واما
بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس
والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدقق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لا مناف وانما المنا في هوية
الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة لطبيعة فلم يكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الم وقبل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو المحسوس خاصة واما الراجع
فمخصص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه بالمسي على ما صرح به البعض وان كان
ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سمي المسي يسمى وجعا
واتفقت كلمة اطباء على ان كلاما من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع
في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضيقا وهو ادراك
العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بهيات افعال على ما يجب فالنسي في لهذا
الكمال يكون مبطلا لا اعتدال المزاج وهو سوء المزاج والهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا
في ان كلاما منها يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا والسبب بالذات
هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا
هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من اطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء
المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطة والى هذا مال الامام الرزي وجمع من المتأخرين
وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في
شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا
وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليست فاعلميتين والمولم بالذات فاعل فيشكل يجعل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكلاهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير
توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات
بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع
احساس ما والاحساس انفعال والانتفعال لا يكون الا عن فاعل وهما باسنان الكيفيات الفاعلة فيشكل
بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباء القوم على انها من الكيفيات المحسوسة

٢ وخصر ابن سينا سببه في تفرق
الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او
البارد لان الرطب واليابس انفعاليان
نعم قد يولم ليايس بالعرض لاستنياده
لشدة انقباض تفرق الاتصال
بخلاف الرطب فان ما يستعقبه من
التريد انما هو بالمادة بخلاف المتفق
اعني ما استقر في جوهر العضو
وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج
الاصلي وذلك لان شرط انفعال
الحاسة عن المحسوس المخالفة في
الكيف متن

بل اوائل المماسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك
 يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه اشدة
 التقييض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمدد
 اللازم لكثرة الرطوبة المخرجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة
 التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق
 غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصل في عدم الايلام وذلك
 لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصل
 فلا انفعال فيه للمناسبة فلا احساس فلالم وايضا المناقاة انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء
 المزاج الاصل عند ورود الغريب ليحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا
 الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قريبة ولانها تستعمل
 فيها مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى
 الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء
 المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشترئذنه عن الماء الغائر ويتأذى به ثم انه بعد
 ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حار تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول
 استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج الخلف قد لا يوجع لايذكر بالكلية وذلك
 اذا كان حدوه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمناقاته ثم في الزمان
 الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث
 دفعة فانه لكثرة يكون مدر كالم يستمراد راكم مادام مختلفا (قال واعتراض الامام ٢) اشارة الى دفع
 الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فنهان التفرق يرادف الانفصال
 وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو
 عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه
 كون هيئة العضو فاقدة كاله الاثني به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته
 بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن
 كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه علة للوجودي ولو سلم فالمراد بالسبب
 ههنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في ان يكون
 التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنه ان لو كان سببا للوجع
 لكان الانسان دائما في الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء
 والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال
 هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم الا بالحس تألمه سيما وقد صار ما لوفا بدوامه لاننا نقول
 كل تفرق وان كان صغيرا لكن جعلتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان ما لوفا غير مولم
 لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنه ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه
 الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعها في غاية السرعة
 لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما نالنا نفي بكون تفرق الاتصال
 سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نفي ان القدرة
 المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التغيرات النفس البه والشعور به من غير ان يصير
 مستقرا ما لوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى
 عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كاله الاثني به

٢ الرازي بان التفرق عدمي وبان
 في دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا
 في الاعضاء ولا الم وبان الالم قد ينأخر
 عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية
 الحدة مدفوع بان التفرق حركة
 بعض الاجزاء عن البعض على ان
 الممتنع سببية المعدوم دون العدمي
 خصوصاً في المعدوم والمراد ان
 القدر المحسوس من التفرق اذا كان
 في عضو حاس مع الشعور والتفات
 النفس من غير الف واستمرار وقد
 ادرك من جهة كونه منافيا فهو
 مولم ولو بواسطة استنباعه فتعد ان
 هيئة العضو كاله الالاق وحيث
 لا اشكال متن

وحبذا يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحليل قدر ما يدركه الحس او يكون مألوفاً لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافياً وتفرقاً بل من جهة كونه ملائماً ونافعاً للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهراً وفساداً كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مألوف يترب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ايسر كذلك واما قطع العضو سريراً باكلة في غابة الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كاناً مل في مسألة علمية او خبيث كاللعب بالنرد والشطرنج او توسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة والاهتمام بمهم ديني ربحاً لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموزيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سيداً لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاماً من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضاً لتفرق اتصال وهو ليس بل لازم لجواز ان يكون الم يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وابست كلمة اول التزديد المناسي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة فاورد ما هو صحة بالانساق وهذا ما قبل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية اولاً حالاً ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العملية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضاً وهو ما ذكركم افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح جوابه وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعلم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجري الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف لشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع قابل والصحة واسطة بمنزلة العلة لفاعليته وانما تصدر لاجلها بواسطة الافعال من الموضوع وتحقيقه

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعني ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها لا كما هو رأي البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال غير فارقة وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها صحة وفي زعم الامام من سموها صحة انبت ذهول عن معنى الملكة والحالة واما تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها في الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الاسناد الى الافعال فلا دور والدلالة بكلمتي عن ومن على مبدئية كل من الحال والحل مبنية على ان الاول فاعلى والثاني مادي او الاول الى والثاني فاعلى واما المرض فجعله تارة ملكة او حالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للآفة في الافعال وعلى تقدير ان تضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد انواعهما ما يدل على ان كليهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات او غير الكيفيات وهو

القوى الجسمانية لا تصدر عنها افعالها لا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار
 وانارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة لبدن مصدرا للفعل السليم
 وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني ووضح منه في عبارة الشفاء لان اللام
 اوضح في التعليل من الياء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور والامام انما اورده
 على العبارة الاولى فاذا كرفي المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها
 سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ايسر على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة
 مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع
 من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سره مزاج
 او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل للملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
 هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة
 هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
 تقابل لعدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يبدان لفظ
 المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجوز في الآخر والا فلاشكل بحاله وقيل المراد
 ان بينهما تقابل لعدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد
 بحسب الشهرة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
 ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق يلزم كونهما موجودين في غاية التخلّف
 تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احدا الضدين في التضاد المشهورى
 قد يكون عدم الآخر كالسكون والحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض
 ايضا وجودى كالصحة ولا خفا في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعل الضدين بحسب التحقيق
 مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعتراض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
 الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت
 الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الفرعية التي بها
 خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
 المحسوسة واما تصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفع او اما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار
 او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مغل بالافعال ولبس شئ منها داخل تحت الحال والملكة
 وكذا تصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
 من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفع او لم يتضرر الانسداد و كانه يحمله
 من الوضع او ان ينفع او اما تفرق الاتصال فلانه عدمى لا يدخل تحت مقولة اسلا ولذا لم يدخل
 المرض تحت الحال والملكة ام يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام
 لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع
 او عدم التركيب فانه اختصار مغل والمذربانه لم يتديا في المحتملات لظهور بطلانها ظاهرا
 البطلان لان قولنا سوء التركيب امامه ان يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك
 ايسر بيانا للمحتملات بل الانقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم
 المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند
 هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قبل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
 الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات (قال ثم المعتبرة) قد اختلفوا في ثبوت
 الواسطة بين الصحة والمرض ولبس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها بالصحة

في المرض ان كان عدم سلامة جميع
 الافعال لم يثبت الواسطة وان كان
 افة الجميع يثبت

ولا المرض كالعالم والقدرة والحياة الى غير ذلك لا يحصى بل في ثبوت حاله لا يصدق عليها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فثبتها جالينوس كاللناقهين والمشايخ والاطفال ومن يمرض بعض اعضاءه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهل الشرائط التي يجب ان تراعى في حاله ماله وسط وما ليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينه فان فرض انسان واحدا واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما الثبوت احدهما دون الآخر او لا تتفقهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح. اما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتناؤه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فنفي الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا تثبت الحالة الثامنة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم البها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو تخرج صحة من بعض اعضاءه صحيح دون البعض وفي كل وقت تخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لوالها تخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرع ٧) قد تعرض للنفس كصفات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى المثلذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من مودواق والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفرح وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي واقعا كان او تخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قابلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللمخير المتروك الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والتخل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالركب من فرع وفرح حيث ينقبض الروح والى الاطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثيره مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما اكل من الخواص واللوازم والافعال فيها واضحة عند عقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرع انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكليات ٣) وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا لکم المتصل كالاستقامة والانحناء

٧ والغم والغضب والخوف والحزن
والهم ونحو ذلك ولا بحث فيها
من

٣ اعني التي لا يتصور عروضها الشيء
الابواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة
والانحناء وكالتغير والتقيب والزاوية
او المتفصلة كالزوجة والفردية
وقد يعد منها الحلقة اعني مجموع
الشكل واللون باعتبار ان الشكل
يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد
او الحدود بالجسم وكذا اللون فبين
يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب
خاصة بما فيه من وحدة بحسبها
يتصف الشخص بالحسن والقبح
من

للمخط والتعريف والتعريف للسطح وكذا الزاوية على ما سباني اولكم المنفصل كالزوجة والفردية
 للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد بعد
 من الكميات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واسنشكل
 من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكميات المختصة بالكم بناء على كونه
 عبارة عن هيئة احاطة حداي نهابة بالجسم كافي الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات
 كافي نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن
 لاختفاء في ان جزئه الآخر اعني اللون من الكميات المحسوسة المقابلة للكميات المختصة بالكميات
 والجواب ان مبنى ذلك على ما قبل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم
 ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت
 الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية
 المفردة اذا اعتبر تركيب الكميات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك
 اقسام لا تنهاى مع انهم لم يمتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا
 لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب
 منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير
 ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكميات
 المختصة بالكم فانها انما تنفقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
 الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
 بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات
 ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص
 بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة بمجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية
 حاصلة من اجتماعهما وهذا قرب الى جعلهما نوعا على حدة (قال وبعضهم ٦) الجمهور على
 ان الشكل من الكميات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد والحدود بالجسم لانفس السطح
 الخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة
 بانه سطح محيطه خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط مماسة و
 وتفسير المثلث بانه سطح محيطه ثلاثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى الشكل واما
 حقيقة فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكميات الحاصلة للسطوح المذكورة و
 ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض اولى الامور الخارجة يكون
 من قبيل الوضع على ما رعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم
 ولا للسطح فان قيل النسبة في اخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بنوع الصغرى وانما
 يتم او كان المذكور في تعريفه حدا حقيقة له واعتراض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية
 دون السطحية واجيب بان اراد بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان
 السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن
 تخيله بشرط لا شيء بخلافه كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالسطح او الجسم
 والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة
 ام السطح ام الجسم المحيط فيه تردد (قال والزاوية من لكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية
 من الكميات لكونها قابلة للتقسيم بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة
 من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينهي الى نقطة ولاخفاء في ان هذا صادق على
 الخطين بالسطح عند الملتقي من

لا على ان الشكل من الوضع متن

٧ لقبولها القسمة ففسرت بسطح
 احاط به خطان يلتقيان على نقطة
 من غير ان يتحدا والمراد انها ما يلي
 تلك النقطة من السطح على ما صرح
 به من قال هي المتحدب من ذلك
 السطح وادله يجوز ان يكون قبولها
 القسمة لاذاتها كيف وقد اتى فيها
 لازم الكم وهو عدم البطلان
 بالنسبة ولذا فسرته بهيئة احاطة
 الخطين بالسطح عند الملتقي من

غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فرادهم انها مايلي تلك النقطة من السطح على ما صرح من به قال انها المنحدب اى موضع الانحداب من السطح الذى يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بان لا يتم ان قبولها القسم بالذات بل بواسطة مروضها الذى هو السطح وارسل فوجدنا ماينفى كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولاشئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا يبطال له واما الصغرى فلان الحادة تنهى بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلا اديهما الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لا ينافى ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخران منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكيميات فلذا فسرورها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فبنى على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فعناه الهيئة الحاصلة عند تماسها هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم

٤ وهى استعداد شديد على ان يفعل كالمراضية واللين ويسمى اللا قوة او على ان يقاوم ولا يفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية بهما ترجع القابل فى احد جانبي قبوله قبل او على ان يفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناها على كون الاقسام الاربعة للكيفيات متباينة بالذات متن

الرابع الكيفيات الاستعدادية ٤) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان يفعل اى تهيو لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعى كالمراضية واللين ويسمى اللا قوة او على ان تقاوم ولا تفعل اى تهيو للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ونخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبي قبوله وبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلية فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلية فيه فالامر المشترك بين الاقسام الاربعة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلية فى هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعية بحيث يسرع طففها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللا انفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثانى ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلية فى هذا الجنس مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكيميات والكيفيات الاستعدادية قسام من الكيفيات متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بانسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكرنا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكيميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع فى الاين ٦) وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الخير وللقوم فى تحقيق مباحثه طريقان احدهما للتكلمين والاخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين

٦ وهو الكون فى الخير وسلوكه على طريقين الاول للتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الخير ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن فخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب والبعد والا فاجتماع ومن اعماه المجاورة والمماساة على الاقرب متن

في طريقهم شعب وتفرع قليلة الجدوى لان طول الكتاب بذكرها بل تقتصر على ما يهمنا فنقول
 المتكلمون يبرهنون عن الالهي اعني حصول الجوهر في الخير بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
 سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
 لان حصول الجوهر في الخير اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تداخل الثالث دون تحققه
 ليشمل افتراق الجوهرين بتدخل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
 مسبوقا بحصوله في خير آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الخير فليسكون
 فيكون السكون حصولا ثانيا في خير اول والحركة حصولا اول في خير ثان واوالية الخير في السكون
 قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في خير ثان وكذا اوالية
 الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
 فان قيل اذ اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في خير آخر لم يكن الخروج من الخير الاول
 حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك اولم يكن الخروج من الخير الاول نفس الحصول الاول
 في الخير الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الخير الثاني من حيث
 الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الخير الاول خروج وحركة منه
 ثم الاجتماع لا يتصور الاعلى وجه واحد والافتراق يتصور على وجه متفاوتة في القرب والبعد
 حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسية ايضا على ما يراه
 الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسية غير المجاورة بل
 هي امر يتبعها ويحدث عقبيها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال
 الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوتة ومجاورة (قال وقيامه بواحد ٤) قد يتوهم ان اجتماع
 الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين
 اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر (قال واما الحصول ٦) لا خفاء في ان
 قولهم حصول الجوهر في الخير اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله
 في ذلك الخير او في خير اخر ايسر بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب
 بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر فردا ولم
 يتخاق معه جوهر اخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
 واجاب القاضي وابوها شمس انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الخير وهو سكون
 بالاتفاق والابث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ما قال الاستاذ انه سكون
 في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الخير وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق
 الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في خير آخر فحركة والا فسكون ويرد
 عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في خير آخر وان كان
 مسبوقا بالحصول في ذلك الخير ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في خير آخر
 فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول في خير ثان فحركة والا فسكون فبدخل في
 السكون الكون في اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة في الاحيان المتلاصقة اعني
 الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم
 اعتبار الالبث في السكون ان يكون عبارة من مجرد الحصول في الخير من غير اعتبار قبديعية
 عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الخير الثاني يمثّل الكون الثاني
 فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزامنا من يقول بمثل الحصول الاول والثاني
 في الخير الاول فكذا في الخير الثاني فالتم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الخير

٤ اذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به
 وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان
 مسبوقا بحصوله في ذلك الخير
 فسكون او في آخر فحركة فالسكون
 حصول ثان في خير اول والحركة
 حصول اول في خير ثان متن

٦ اول الحدوث فليس بحركة
 ولا سكون فلا حصر وقال القاضي
 وابوها شمس بل سكون لانه مماثل
 للحصول الثاني ويلزم كون الحركة
 مجموع سكنات لان الكون الاول
 ايضا في الخير الثاني سكون ولتزم
 ذلك حتى قبل بان كل حركة سكون
 ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون
 في الخير والحركة منه لا اليه فانها
 عينه واعتراض بانه اوضح ذلك لزم
 ان يكون في الخير الثاني الحصول
 الثاني حركة كالاول والتول بان عدم
 المسبوقية بالحصول في ذلك الخير
 معتبر في الحركة لا بدفع الالزام
 متن

الثاني وهو الدخول فيه سكون وبني على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وابس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ابس بين الحركة والسكون مطا بقابل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول في نفسه وهو تماثل السكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعتراض الآدمي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لانم انه اخص صفاتهما النفسية فكيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجاً من الحيز الاول فاو كان مماثلاً للمحصل الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضاً حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز تعتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر يعتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول تماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حيثئذ جزءاً للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايها العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءاً لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون حيثئذ حركة مع انه ابس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الاخر ايضاً وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلاً فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآدمي حيثئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة كالاول (قال والتحقيق ٢) سيجي في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجاً الى اللاحق دخلاً ثم منهم من سمي مثل هذا الحصول سكوناً من غير ان يعتبر في مسماه الالبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكوناً وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكوناً ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا جزاً منها ولا الحصول في آن الحدوث سكوناً ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعني ان اطلاق انواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور الميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لفصول

ان المتحرك بين طرفي المسافة حصولات اعلى الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسماً للحصول من غير اشتراط لبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا حيثئذ فالسكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتمثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين وايما ما كان فلا يمتنعان وبني ذلك على ان الماسة ابست من الاكوان والا فلا يخفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستمه جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة من

منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الأشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
 جوهر واقتراقا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة كونه مسوقا بحصول في حيز آخر او في
 ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون
 من المتكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان
 المتميزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولومن جهة التماثل لانهم احتجوا على
 ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول
 الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
 وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فنضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن
 واحد في حيزين فان قيل ليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست
 قد اجتمع فيه اكون ستة هي مماساته فان من منع ذلك وام يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر
 تفا ديا عن لزوم التجزى فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند
 من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماساة منها بل
 امرا اعتباريا (قال المبحث الثاني ٦) يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة اوسكون
 الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته
 بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالبحر المستقر على الارض في الماء الجاري
 وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الريح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل
 والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال
 بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة
 ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين
 مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا
 من يمينته الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن
 لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل
 حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز
 آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او لمزومها واجيب
 بان حيزه البعد المفقور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة
 اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة
 التحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء
 الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد والاجزاء
 المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفقور الذي لا يفارقه المستقر يتحرك
 الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الغلاصة من انه
 السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة
 الحيز وتبدل المحاذيات من جهة التحيز البنية ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول
 تمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر
 المحيطة بيمينه والبعض يسره على ما يلائمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره التكبر عليه حقا فان العقل
 جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر في المواقف
 من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز او الحركة انه هذا
 او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعله اسماء لذلك والاما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال

الحق ان الباطن من اجزاء الجسم
 المتحرك متحرك والمستقر على الارض
 او الواقف في الجو عند تبدل الماء
 والهواء عليه ساكن لا طباق العقل
 والعرف على ذلك والخلاف في الاول
 عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن
 وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز
 هو البعد المفقور او الباطن من
 الحاوى وان الحركة هل يحصل
 بزوال الحيز عن التحيز حتى يمكن
 اختلاف جهتي الحركة الواحدة
 في حالة واحدة ام لا بد ان يكون بزوال
 التحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك
 وليس مراد المخالف اني اجعل لفظ
 الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى
 بل ان حقيقة ما وضع الاسم
 في الاصل بازائه هو هذا فلا يكون
 نزاعا في التسمية متن

٣ وهو مباحث البحث الاول الابن حقيقى ان لم يفضل ١٩١ الحيز على الشئ ككون الماء فى الكوز والافغير حقيقى ككون زيد فى الدار او فى البلد او فى

العالم ويكون جنسيا او نوعيا او شخصا
ككون الشئ فى المكان او فى الهواء
او فى هذه الدار وبقبل المضاد
كفوق واسفل والاشنداد كالانتم فوقية
البحث الثانى قبل الحركة الخروج
من القوة الى الفعل على التدرج
او يسيرا يسيرا اولاد دفعة ومبناه على
ان تصور هذه المعانى التى حاصلها
الاتصال الغير انفار بديهي لا يتوقف
على تصور الزمان الموقوف على
تصور الحركة بلزوم الدور وقبل كمال
اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
واريد بالكمال حصول ما لم يكن
واحتراز بالاول عن الوصول فانه
يحصل ثانيا والتوجه اولا وبه يقيد
القوة على انه لابد لمعلق الحركة
من مطلوب يتوجه اليه وان يبق
شئ منه بالقوة والقيود الحثية على ان
كون الحركة كالا للمتحرك انما هو
فى الوصول الذى له بالقوة فتخرج
كالاته التى ليست كذلك كالمربعة
مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى
بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لا تمير
وتصوره عند العقل فبغيره
كون المعرفة اخفى وكون الكمالين
اعنى اتوجه والوصول فى الحركة
المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار
نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى
كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن
حيث الحصول عندها وصول ومن
كيفية بهما يكون الجسم توسط بين
المبدأ والمنتهى مستمرا لا يجمع
متقدمه مع تأخره وبهما يحصل
الجسم فى حيز بعد ما كان فى آخر
وحقيقته امر واحد متصل فى نفسه
منقسم بحسب الفرض على قياس
المسافة والزمان وقد يقال الحركة
لما يتوهم من كونه المتصلة الممتدة
بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لهما
فى الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم
وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده

عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز او الحركة وما يراه من جميع
اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بان هذا فى حيز وذلك فى حيز
آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن (قال الطريق اثنى للفلاسفة ٣) والبحث الاول منه غنى
عن الشرح واما الثانى فيسأل ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل
على التدرج او يسيرا يسيرا اولاد دفعة وبني ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل
من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج
ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول
ما لم يكن حاصل ولا خفا فى ان الحركة امر يمكن الحصول للجسم فيكون حصولها كالا واحتراز بقيد
الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو يمكن الحصول فى مكان آخر كان له مكانان
امكان الحصول فى ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كالا لان التوجه مقدم على الوصول فهو كمال
اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لهما الا التأدى
الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب يمكن الحصول ليكون التوجه توجهها اليه ومن ان يبق
من ذلك التوجه مادام موجودا شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبق
منها شئ بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصل بالفعل فتكون الحركة بالفعل كالا للجسم المتحرك
الذى هو بالقوة من جهة التأدى الى المقصود الذى هو الحصول فى المكان المطالب فيكون كالا
اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لا تكون
كالا للجسم فى جسميته او فى شكله او نحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى
الحصول فى المكان الآخر واحتراز بهذا عن كالاته التى ليست كذلك كالصورة اتوعية فانها
كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لامن حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهي واضحة عند العقل لكن لا خفاء فى ان ما ذكر
فى هذا التعريف ابس باوضح منها بل اخفى وثانيا لانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا تنتهى لهما
بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ابس تعريف للحركة يقصد بهما تميرها عما عداها
او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اذ كانت او غير اذينة
فلا بضره كون تصور اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثانى فى بعض
اقسام الحركة اعنى المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة
تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستديرة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كالا اول
ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩) بشير الى ان ما ذكر
بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فار لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بهما
يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهى حالة مستمرة غير مستقرة
اى يوجد للمتحرك مادام متحركا ولا يجمع متقدمه مع تأخره وبهما يحصل الجسم فى حيز بعد ما كان
فى حيز اخر وحقيقته كون فى الوسط ينقسم الى اكون بحسب الفرض والوهم وهو فى نفسه واحد
متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لا يلزم تركب الحركة من اجزاء
لا تتجزأ وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى
لا وجود لهما فى الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فاذا انتهى
فقد انقطعت الحركة وبطلت بل فى الازهان لا للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان
الذى ادركه فاذا رسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول ثم ارسمت قبل زوالها عن الخيال

ضرورى وعدم حصول المنقضى واللاحق مع انتفاء الجسام لانه انما ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لا يقتضى العدم مطلقا كيف
وانقضى ما مات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون من

صورة كونه في المكان الثاني فقراجمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشمرالذهن بالصورتين معا على انها شئ واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فقطاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عادالكلام واجيب بانالانسلم انه لاوجود للماضي والآتي غاية الامر انه لاوجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود (قال المبحث اثنالث ٧) الحركة تنقسم الى ستة امور (١) مافيه الحركة وهو المبدأ (٢) مالىبه الحركة وهو المنتهى (٣) مافيه الحركة وهو القوة ي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر (٤) مابه الحركة ي سببها الفاعل على وهو المحرك (٥) ماله الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك (٦) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا يتعلق بالزمان غيرتعلق بالحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وهما بمنزلة التابع لكونها وافئة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات عارض اعني وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بليقاس الى الحركة وهو قياس تضاييف لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بليقاس الى الآخر في تضادان اذ لا خفاء في مقابلتهما وليس من عقل لاشئ مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما الاخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى باعتبارين وبحسب آئين او متسايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال واما المقولة ٣) اي ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير المرزوع بالتدرج من نوع الى نوع اخر او من صنف الى صنف آخر واقتصر الامام على المتغير من صنف الى صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحققها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدرج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولان معنى بالحركة في الوضع التغيير من وضع الى وضع على التدرج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس المجموع الاجزاء قلنا لو سلم هناك اجزاء بالفعل فشبهت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته بمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحادى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس التبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما ثبوته لكل فلانسلم ان للفلك والكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع التبدل ذلك على التدرج هذا ولكن يؤن الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاصافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما

٧ لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المتحرك وما له وهو المتحرك ومن ار زمان وهذا يتعلق بالزمان غير تعلق بالحركة التي منها الزمان فانها هناك بمنزلة المتبوع وهما بمنزلة التابع اما المبدأ او المنتهى فتسببه كل منهما الى الحركة تضاييف والى الآخر تضاد في تضاد محلاهما وان انحدا بالذات كما في الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط . من ٣ فاربع الاول الاين وهو ظاهر الثانية الرضع كما في حركة الكرة على نفسها بالتبدل اوضاعها من غير ان يخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتهما فكذا لكل قلنا لو سلم ان هناك جزءا بالفعل فقد لا يكون لكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا هو ضروري . من

٨ والانتقال فيه اما من العقصان الى الزيادة او رودة مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثر . من

التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكمية اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهبولى والصورة والهبولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهبولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معيناً من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقداره معين لا ينتقل عنه وبهذا يدفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهبولى بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائداً على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً او مركباً من الهبولى والصورة لان نسبتهم الى جميع المقادير على السوية كالهبولى ولانه اذا كان بسيطاً كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز انصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل فتخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلاً اذ مع كونه جزءاً يتمتع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للفسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهبولى ان يكون لكل مادة حفظ من المقدار لا يتجاوزها وبالجملة فالمرصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لما منع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظردقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا ممتلئة خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضرورى الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعنى قد يراد بالتخلخل الانفشاش اى تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اى تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة ائبىة واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكمية على طريق النمو وان لم يكن نمواً وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجية فان قيل فعلى الاول لا تحصر الحركة في الكمية في الاعتبار الاربعه قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نمو ليس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازدياداً طبيعياً بانضمام مادة الغذاء الى المغذى كالتنول لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتفاصاً طبيعياً لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل فدخلت فيها واشبهت بطبيعة الاصل وانفذت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال

٢ التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج وهما مداخله الهواء يتباعد الاجزاء ومنه وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم او عليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال من

تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنمو
 فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى
 الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالخصوص باسم النمو والذبول حركة
 الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى
 استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا
 فشيئا على التدرج ونكر بعضهم ذلك فيهم من زعم ان في الماء مثلاً اجزاء نارية كانه تبرز
 بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من
 زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بلائلا وامارات ربما للحق
 الحكم بان ضروريات على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من
 النار فلو كان ذلك لظهر الاجزاء النارية الكامنة لكانت اكثر منها اولى بان يشتعلها ويحس بها
 او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت باغلاب بعض اجزائه نارا
 من غير استحالة لفارقت تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفات ببرد الماء ورطوبته فلم يحس
 بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا لابعاد صيرورته هواء وحينئذ
 يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة
 الاينية فهنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك اننا نجد
 الجسم ينتقل على سبيل التدرج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى
 تضاد الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فتوهم ان ذلك
 حركة اذ لا نعلم من الحركة الانغراس على التدرج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدرج
 المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو
 هود فعات يتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات
 او الكيفيات متميزة بالفعل ينقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم
 نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل
 المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات
 او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان
 كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافا لها بالانواع او بالاعداد ان تكون غير متناهية وهو محال
 ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور
 لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة تنقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون
 ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء
 الذي لا ينجزا وكون البطء لخلل السكيات اما الاول فلا نطابق الحركة على ما فيه الحركة
 واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزأ فالبطيء ان تحرك مثله دائما لم تساو يهما واكثر
 لم كونه اسرع او اقل لم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكيات
 وسبجي بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ
 والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية
 فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم
 تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد
 دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الوهوم
 منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا

٤ الكيف كسود العنب وتسخن الماء
 مع الجزم بعدم الكون فيه او الورود
 عليه من

٧ انهم اوجدوا الجسم انتقل من كم
 او كيف الى آخر لا دفعة توهموا حركة
 ولا حركة في نفس الامر لان ما بين
 الطرفين من الكميات والكيفيات
 متميزة بالفعل لا كما جزاء المسافة
 والانتقال الى كل دفعي كالارض
 تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحققه
 ان الوسط ان كان واحدا
 فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا
 ضرورة كونه بين حاصرين فتكون
 الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال
 لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون
 البطء لخلل السكيات بخلاف
 الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد
 بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات
 غير متناهية من

بجسم واحد كما في الحركة في الماء او اجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم
 منفصل متاهي الا حاد سواء كان معروضه جوهر او كما متصلا او كيف او غير ذلك وبهذا
 يندفع ما يترهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لالى نهاية
 ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة في باقي المقولات) يعني لادليل
 على ثبوت الحركة في الجوهر والمشي والاضافة والملاك وان يفعل وان يفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها
 اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها
 دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
 فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
 اولاي يبقى فيكون ذلك انتفاء لاشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان التحرك
 لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجي من امتناع وجودها بدون الصورة
 وتحقيقه ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى صورة زمانا وعدم
 الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل
 وجوابه ما سيجي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها
 لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل من ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها
 لا تقع في زمان لان الصور لا تشد ولا تضعف بل تقع في ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفياتها
 وكمياتها وايونها واورضاءها تقع في زمان لانها تشد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
 المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار بتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيه في ان
 ما الى ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الاثنين المحيطين به
 ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونهما من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما
 ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
 فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
 عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم
 بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبديلها على شيء واحد متقوم
 يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق مع اننا لم
 تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة
 بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى
 فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان
 الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حالة كحال
 الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما
 لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان
 المتبوع قابلا للاشد والاقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم
 استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي
 تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم
 قال واما ان يفعل وان يفعل فثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان
 الشيء اذا انتقل من التبريد الى التسخين مثلا فان كان التبريد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني
 البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخين بعد وقوف التبريد بينهما
 زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبريد الى التسخين على الاستمرار وما يقال من ان

الشيء قد ينسحق عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لان جهة ينقص قبول الموضوع لتام ذلك
 الفعل بل من جهة هيته فذلك عائد الى ان فتور القوة او انفساخ العزيمة او كلال الالة تكون
 يسيرا او بتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فالتوهم من التغير التدريجي في ان يفعل
 نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان بفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالتقابل
 وهذا ما قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما
 في القابل واتي في القابل بلفظ اما دون او تبعية على ما ذكرنا فان قبل ما ذكر في الاضافة من
 عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كافي في الجمع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة
 الى ما ذكره من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها
 نسبية ولا انتفاء بالان والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا
 بعد اثبات التضاد في الالين والمتى والوضع وان يفعل وان يذلل ان التضاد لا يعرض الاضافة
 لان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض
 ان يكون مستقلا بتلك الموضوعية واما كون الاحرصاد للبرد كالحرار للنار فلان الاضافة لما كانت
 طبيعية غير مستقلة بل تابعة لموضوعها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والالكانت
 مستقلة فيه (قال واما المتحرك ٣) غني عن الشرح (قال واما المتحرك ٢) يريد انقسام الحركة بالذات
 الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية
 وان كانت العرضية لا تنح عن الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر
 فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه
 فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والافطية وقسرية والمراد بكون المتحرك في المتحرك اعم من
 ان يكون جزءا منه او متعلقا به المتعلق بالخصوص كمتعلق النفوس الانسانية بآدابها والنفوس
 الفلكية بافلاكها فيتم تحريك الحجر هبوطا والانسان يمشي ويسير والفلك استدارة فان قيل فعلى
 رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون
 الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمتحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما
 يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال فحركة النفس ارادية ٦) قد اشكل
 الامر في بعض الحركات ايهما من اى قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما النبض فقد كثر اختلاف
 الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فابنية او وضعية او كية ولكل من الفرق تمسكات
 مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول
 اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعتها باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها
 تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان
 وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو
 طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق النفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية
 عن اوقات تقضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى
 ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض
 بان لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم بفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
 بارادته ولا يتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع وبمحكمها
 عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي
 تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذها فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين
 فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من اقوة حيوانية

٣ فان كانت الحركة فيه بالحقيقة
 فتحرك بالذات كحركة السفينة والا
 فبالعرض كحركة راكبها متن
 ٢ فان كان خارجا عن ذات المتحرك
 فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد
 وشعور فارادية والافطية
 متن

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن
 اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث
 الاحتياج الى مطلقها وحركة
 النمو طبيعية وكذا النبض ولا يبعد
 فيها اختلاف الجهات عند اختلاف
 اغايات وما قيل ان الطبيعية لا تكون
 الا على نهج واحد بل صاعدة
 اوهابطة فذلك في البسائط
 المنصرفة متن

وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا مساعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها للروح احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ايس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين بما يتعاقب لحظة فليحظ في تعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ٢) يعني هرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فركبة وبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالشي ارلا وهي التسخيرية كالنبض والعارضه ان كان المحرك بجزء من المتحرك فعرضية ارادية او مكانية باطبع فعرضية طبيعية والا ففسرية (قال ثم الملة ٦) يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الخير الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء يسان ذلك ان الملة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والالزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق الملول عند تحقق الملة والى است ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والالزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعية الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبيع طابا لتلك الحالة الملائمة ويقف لطبعه عند الوصول اليه ثم لاخفاء في ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار والماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا مجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يترهم من ظاهر معناها اللغوي الموقوف على لشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيرة مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تتعلق بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويته ايضا فبالذات انما اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المحرك الزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر مماها تسخيرية متن

٦ في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعية المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طلبا لها وهي مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الارادة متن

٣ تتعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا بوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وباعداها عرضيا بوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المتحرك فان اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى المحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك متن

والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والغرس وحصوله
لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لاثرا للاختلاف بالقسر والقطع والارادة فالحركة
الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف
الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضيقا لما سبق من ان هذا يتعلق بالزمان غير متعلق بالحركة التي
جعل الزمان عارضها فانها انما هي حركة افلاك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة
وان كان مافيه واحدا ما في الاين فالحركة الصاعدة مع الهابطية واما في الكيف فالحركة من البياض
الى السواد على طريق التصفير ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر
ثم التصفير ثم التبييض وكذا اذا اختلف مافيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة
على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في لصفرة ثم
الجمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من
وحدة مافيه وامانه وما اليه اذ لو اختلف مافيه اختلف النوع كالسخن والتسود لبس على
ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكأنه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد مافيه
كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل السخن والتسود او كان الاصل كالسخن والتبرد
فصنف الى التسود واما وحدة الحركة بالتمشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك
للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير هابط طريق الانحناء
وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة مافيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة
امانه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان ومافيه لا يقل ينبغي ان يكتفي
بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
الا في مسافة معينة لان قول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والافيجوز ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد
الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان
واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة
بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر
هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه
بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكررها باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا يبطل
وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انفسا مات بسبب الشروق والغروب
والمسامات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج
او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك
جزئي مغاير للواقع بذلك فلا تنصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول
ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والافا بها ضما المتوهم بوجوده
في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا
المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع ببعض اجزائه بفاعل
وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كما يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لاجزاء لها بانفعال فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان الاعتبار في الكلية امكان فرض الجزئيات لاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم فان هذا ما عدى في هذا الموضوع المشكل العسرة انت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتج الى اعتبار وحدة مائه وما اليه ايضا قلنا لان الاعتبار في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة مائه وما اليه ووحدتها بالنوع لا تستلزم وحدتها بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبريد والاسود مع التبييض ونحو ذلك بقى ههنا بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثل انواع مختلفة وكذا ألوان العنب واطباق الفاكهة وما في الاين فشكل لانهم يحملون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف مائه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف ما فيه دون مائه وما اليه والحركة على الاستقامة بمنة ويسيرة فرسحا واكثر متفتة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبائع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون نفسها وظاهر ان كون الاين الذي للحجر في اسفل الهواء مخالفا للنوع للاين الذي في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بانقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض واراخذ بمجموع المعروض والمارض وجعل نوعا فثله ثابت في الاوساط غاية انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الايون التي ترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتي ترتب على الاستقامة بمنة ويسيرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانتقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأ والمنتهى وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدء الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدء الا ان يقال لما كان مبدء الصعود والهبوط وشبههما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجاهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة بمنة ويسيرة (قال واما ان وحدتها الجنسية ٧) ذكر وان الوحدة الجنسية للحركة ان تكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول

٧ بوحدة ما فيه حتى ان الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل عن ترتيب اجناسها فبناه على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع في كل مقولة بل انما يقال عابها بالشكك والاشتراك

تضاد الحركة مع ان هذا بعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرد وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض
 . اما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض اذ على ما سبق به
 فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما ساعتي
 لصاعدة والهابطه امران وجريان يمنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما
 نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى
 نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة
 والتعنية او التعيين وان كانت احدهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين
 كل نقطتين قسما غير متناهية والعظمى اشد انحداءا فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه
 لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فافوقه اشد مخالفة منه وههنا ما وضع بحث الاول
 ان القوس التي تمس محيط الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون ضد الحركة
 المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطه المستقيمتين ايضا قد لا تكونان
 على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود
 الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود
 الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان الاعتبار في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد
 منتهيهما جيبا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
 متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح
 ابن سينا بأنه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما سائيتهمان
 الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهما يستسا على غاية التباعد
 لا البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه
 عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الايضية الا بين الصعود من المركز الى المحيط
 والهبوط من المحيط الى المركز اذ في سوي ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية
 التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الجرعلاو وسفلا با قسروا الطبع
 متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاد مائمه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما
 اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعبر حان الجهة وجهتا العاو والسفل متعبرتان بالطبع
 مختلفتان بانواع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات
 الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدأية والنتهية
 وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الداتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
 مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما ووجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل
 موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى
 الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطه مبدأيهما متضادين لكونهما
 مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهى لهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطه فان قيل فيلزم التضاد
 بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما
 اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون مر الحركتين على
 الحمل والثر والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق اليه والنهاية بالفعل فلا يتدفع
 بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل
 الاخرى لكن في الصفتين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون
 مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب واقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف
 التوالي يكون مسافته الجوزاء والثر والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد قيل كل

٤ فبالقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه
فان الحركة الى نصف المسافة او
نصف الكمية الحاصلة بالتخاوا وحدي
الكيفيتين المتوسطتين في تسود
الابيض نصف الحركة الى الكل
وماله لان ما يقوم من الحركة بكل جن
من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا
في الابنية انما يصير بافعل اذا عرض
الجزء انفصال لان الاجزاء سمي الباطنة
لاتفارق ابونها متن

٦ من اوزم الحركة كيفية قابلة للشدة
والضعف مختلفة بحسب الاضافة
يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار
الضعف بطئا متن

٧ المعروفة الداخلية في غير الحركة
الطبيعية والخارجية في الكل لا تخلل
السكنات لوجوه الاول انه يستلزم
امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت
المساوتين لاستلزامه تفاوت السكنات
المناهي لتلازم الحركات واللازم منتف
كما في حركة الشمس وما يتخيل من
حركة الظل وفي حركة طرفي الرجي
ونحو ذلك الثاني ان انتفاء الحركة
مع تحقق المقتضي وعدم المانع
ضروري البطلان انما ان فضل
سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ
على حركته كفضل حركات الفلك
الاعظم عابها يلزم ان يرى ساكنا
على الدوام لكون الحركات مغمورة
اوفي زمان هو اضعاف الاف زمان
الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال
السكون يرى ساكنا وان كان السكون
عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين
عادي لاعقلي فلا يمتنع الافتراق
والثاني بان الحركات محض خلق
الله تعالى من غير تأثير لا توى بان
امتزجت الحركات والسكنات بحيث
لا يتميز الحس ازمتها والحركات ٤

منهما ما فعله الآخر لكن في انصف الآخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وقاية الاختلاف
الترم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرجي وما ذكرت
من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة لنمل على الرجي (قال وما
انقسامها ٤) لاختفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والايون
والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم الآخران ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر
وفي المتحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى ابيض منه على
المتحرك وقد لا يقوى وبتقدير اقوة هل يكون بعض الاثر اثار ابيض وبالجمله فالكلام فيه
طويل واما المتحرك فن حيث انه محو للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام المحال كان ينبغي
ان يكون انقسامها باقسامه ظاهرا كنه خفي من جهة الخفاء في ان اقبال للانقسام من الحركة
هل هو حال في المتحرك حلول السريان كلبياض في الجسم وقد اختص ذلك في الحركة الابنية
بزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تفارق
امكنتها اصلا نعم او عرض الاجزاء انفصال كان الحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض
لكن التغير تدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة
بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي الى ماله من
الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثالث والرابع ونحو ذلك فلا يتصور الابانقسام
المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الايون
او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلا لانه في الايون
وهما عني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك
المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة
يكون ذلك نصفه في الحركة يشهد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة وبضعف فيقطع
المسافة الاقصى ويسمى بطئا ولا تقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول
في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصى في زمان مساو
او المسافة المساوية في زمان اكثر وبخلافان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريرة
بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اطول وبطئية بالنسبة
الى عكس ذلك (قال وسبب البطء ٧) يعني ان المعارفة التي تكون من نفس المتحرك كفضل الجسم
يصالح سببا لبطء الحركة التسريده كما في الحجر المرمى الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون اشئ مقتضيا الامر وما نعا عنه والمساوغة التي تكون
من الخارج كفضل قوام ما يتحرك فيه يصالح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء
والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطئهما نفس الارادة
كما في رمي الحجر وتحريك البدر فوق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة
من جهة انها تصير سببا للضعف المبطل الذي هو الملة القريبة للحركة فيضعف المعلوم
وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل السكنات التي لا تخفى حركة عن شوبها وتختلف
بالسرعة والبطء بحسب قوتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان
البطء تخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع انحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول
والقصير لان الحركة التي في المسافة الاقصى تكون ابطأ ضرورة انحاد الزمان فيكون تخلل
السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك اشئ عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما
تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل التحقق

٤ لكونها وجودية متحدة تبهر
السكنات وان كانت متكررة
متن

انتلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص
وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من
مقابلة جرم الشمس فيرى كأنه يتحرك الى الانتفاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا
فشيئا فيرى كأنه متحرك الى الازدياد وكحركة طوفى الرحي اعني الدائرة العظيمة والصغيرة
وكحركة الشعبين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمها الدائرة
العظيمة والصغيرة واجيب باننا لانم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي
يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك
الرحي والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها
والموانع مرتفعة والامتنع الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلوم عن تمام
العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله
ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات
تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع
الاحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور
السهم وغير ذلك المشوبة بسكنات هي اضعاف الآفها واللازم ظاهر الانتفاء وجه
اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى
الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليته دورة مالمس له قدر محسوس وبالجملة ففي غاية الصغر
فذلك الحركات في غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة
الفلك الاعظم على حركته ويكون الحركات مغيرة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدما عندهم لكن لاخفاء في ان الجسم قد يرى
ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات
وامتراجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمتهما بل صارتا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات
لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات
في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الاداء وضعف الاجوبة
(قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف) لاخفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد
حتى تتحقق حركة سريعة لاحظاها من البطء وبطيئة لاحظاها من السرعة ام لا بل لكل حركة
حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع
وكل منهما ينقسم الى نهاية وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل
الامام الى الاول تمسكا بانها اولم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد
فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام
الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا تمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض
وحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة
وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم
لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخالو عن البطء وما يكون

٢ وهل ينتهي ذلك الى حدام لا
فيه تردد وميل الامام الى الاول
وان كان الثاني اشبه باصولهم
متن

حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان
اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من زمان (قال المبحث السادس ٢) ذهب بعض
الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت
اشائية رجوعا الى الصوب الابل او انطفا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية
انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال
لنواات الزوايا ولا انعطاف است على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الا بنية التي
تعمل نقطاهي نقط زوايا الرجوع واللاتي تعمل نقطاهي نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتياج
الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آتى اذ لو كان زمانا في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل
الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول
وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قديعبر عنه باللاوصول واللاماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد
ما قيل ان كلامنا في ذلك حركة وهي زمانية لا آتية ثم الا ان متغيرا ان ضرورة فان لم يكن بينهما
زمان لم تتالي الالات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متأثرا من الالات وهو منطوق
على الحركة المطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان
ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الالات ظاهرا بينا على جواز ان يقع
الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد
مشترك بين زمانيهما كالقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر واپس هذا من
اجتماع التقيضين اعني الوصول واللاوصول في شئ لان معناه ان يصدق على الشئ انه واصل
واپس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول كما يحصل للجسم
الحركة والسواد الذي هو لاحركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر
عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها منزلة من حد ما مقربة له الى حد آخر وبلا وهي العلة
للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال ببلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل
من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث
الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه في آن
واحد ولا استحالة تتالي الاتين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم
الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسايم في الجزء وثبوت كون الميل علة وجبة
للوصول لامتداده بلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة القطة الخط فلا تحقق له
في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف
يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد ادهم فلانم تغاير آتى الميلين
لجوز ان يقع في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي ولو سلم فلانم استحالة تتالي الاتين
بهذا المعنى وانما يستحيل اولزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في
ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالان ما لا ينقسم اصلا حيث يدللوا استحالة تتالي الالات
بامتداده وجود الجزء وكانهم يحملون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيضا في تحقق آن
اعني الط ف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها
آتية لازمانية فان قبل ما بال تحقق الآن لم يستلزم جود الجزء وتتالي الاتين استلزمه قلنا لانه
على تقدير تتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متأثرا من الالات
زيادة واحد واحد ولا كذلك نحتق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان
وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متأثرا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صحت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين
مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير
آر الرجوع ضرورة فلو لم يتخللها
زمان لزم تتالي الاتين المستلزم لوجود
الجزء وحيث لا حركة بين الوصول
والرجوع تعين السكون والجواب
بعد تسليم امتناع الجزء لا آن
بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا
ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم
وحينئذ لا نساهم تغاير آتى الوصول
والرجوع ولا استحالة تتالي الاتين
واما النقص بكل حركة مستقيمة سيما
اذا ادركنا كره على سطح فان آر الوصول
الى كل نقطة بغاير آن الانفصال
عنها ويلزم تتالي الاتين او تخلل
زمان السكون فقد يرد بان انقسام
المسافة هنا محض توهم من

٩ ان صمود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب
على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما
لا محالة تعادل يقتضى السكون
لامتناع الترجيح بلا مرجح والجواب
انه لو سلم التعادل ففي آن لا وصول
ولزم السكون بمعنى عدم الحركة ولو
في آن مما لا نزاع فيه متن

٢ بانه لو لم هذا السكون لم منه محلات
الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان
القاسرة انما كانت بضعف بممانعة الهواء
المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه
ليس طبيعيا والتقدير عدم القسرة
والارادة الثالث وقوعه لاني زمان معين
لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف
الرابع وقوف الجبل الهابط للملافة
الخرجلة الصاعدة ورد الاول بان
الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة
الى لضعف بحسب الذات ولهذا يكون
هبوط الحجر عند القرب من الارض
اقوى والثاني بان تعادل القوتين
قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل
الانقسام العقلي الرابع بان الخرجلة
ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل
ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد
لاستحيل متن

٧ في عدم عن المبدأ بقدرها اولى
جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل
احدهما على الاخرى ان كان
والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد
فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له
حركات الى جهات فيتوسطها
على نسبة الحركات متن

٢ في الاين حفظ السب وفي غيره حفظ
النوع فيضاد الحركة وقبل عدم
الحركة عما ينشأه لعدم ملكة متن

الحجة المذكورة لزم تنافي الاتات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام
منضودة او كان المتحرك لا يماس المسافة الابنية نقطة على التوالي كما اذا ادركنا كرة على سطح
مستو او ركبنا هاء على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة بغاير آن الوصول
عنه فيجب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم
فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحنفت لها نهائية فانه لا بد من ذلك
في المسافة ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجبتي ٩) يعني انه ثبت السكون
بين الحركة الصاعدة والها بطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتمد دة المجتلب
اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات
الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغلبة الى الغلوية
لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعيا وكل منهما ترجح
بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لاني زمان بين آن الوصول والرجوع
يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى بان سمي عدم الحركة في الان سكونا كان معنى الكلام
ان الحركة لاول تنقطع وتعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
(قال احتجاج المانع ٢) اي انه بل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لم انتهاء الصاعدة
القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الا بمصادمة
المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف
بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا
من انه لو لم مصادمات الهواء المخروقة للقوة القسرية اوصل الحجر المرمى الى سطح الفلك في حيز المانع
لثاني انه لو لم اكان اما سكونا طبيعيا وها ظاهرا بطلان اما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون
واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة
ممكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قل امام ان هذا السكون
لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر الاوزان الثالث انه لو لم ضرورة تعادل القوتين
واستحالة تنافي الاثنين امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة
واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الابجد الوهم لانه لذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار للسكون
وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط لملافة الخرجلة الصاعدة واجيب بان الخرجلة ترجع
بمصادمة الجبل فسكونه يكون قبل ملافة الجبل فان قبل قد نشاهد ان الملافة كانت حال الصمود
دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه لم يقطعها ان الرجوع لم يكن الا بعد
الملافة قلنا لو سلم فوق وقوف الجبل مستبعدا لا مستحيل (قال المبحث السابع قد يكون الجسم حركا الى
جهة ٧) واحدة كالتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر
الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالتحرك في السفينة الى خلاف جهتيه فان لم يكن لاحدى الحركتين
فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا المبدأ وان كان فاما الحركة السفينة فيرى بطيئا والحركة
الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطوؤه وقوفه ورجوعه الى جهتين
غيره متقابلتين كالتحرك شمالا في سفينة تجرى شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك
الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجرى غربا وبحركة
الريج جنوبا فيكون متوسط بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن
السكون ٢) يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى به حفظ النسب الحاصلة
للجسم الى الاشياء ذوات لا وضاع بان يكون مستقرا في مكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فمعنى به

حفظ النوع الحاصل بالتعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل
وتكثف وفي التكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا
المنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراه عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم
والملكة وبقيدهما من شأنه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في ان ابتداء الحركة
اوانتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يتمتع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر
قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن
واحد كالجسم الواقف في الماء السيل فانه ليس يتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة
عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩)
لاخلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة
فالمقابل له السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة
منه اوابه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل
الحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكما للشيء لا يقابله وان الحركة
تأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني
فان السكون كمال للحركة لا الحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتياج
ابن سينا بان السكون ليس عدم آية حركة اتفقت والالكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم
حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأني فيه الحركة والحركة في المكان نفسه
مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى
عدم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وتضاد السكون ٤)
لتضاد ما فيه اذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على مامر ولا تعلق للسكون بزمانه
وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء
او اراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة
بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يتطلب
مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث
السابق فان قبل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد
وانما يوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعية فقط واثار الارادة تركا ازالته الى الحركة فان كلا
من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا
بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة
كما في الحجر المرمى الى تحت فظاهرا انها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل
الخامس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل
الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب
منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ومارقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى
مضافا مشهوريا فخلافا المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة
على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهور لان الاطلاع
في بادى النظر على المركبات اسهل وفسر والمضاف على ما يعبر الحقيقي والمشهورى بما تكون
ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول

٩ منه والية جميعا الا اذا خص
المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ
عليه السكون متن

٤ يكون لتضاد ما فيه كالسكون
في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة
والبرودة ويكون طبيعيا وقسريا
واراديا ومستند الطبيعي هو الطبيعة
على الاطلاق ولا يتصور في السكون
تركب وسكون الانسان في المكان
طبيعي واثار الارادة تركا ازالته متن

٦ في باقي الاعراض النسبة فنهما
الاضافة وهي النسبة المتكررة اي
التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة
معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى
مضافا حقيقيا والمركب منها
ومن معروضها مضافا مشهوريا
ويشملها قولهم ما لا تعقل ماهيته
الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير
ما يكون معقوله بالقياس الى الاول

متن

وهذا معنى تكرار النسبة فيخرج سائر الاعراض للنسبة ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها
لا يتم لابتدائه حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله
مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات اليه للوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان
تعقل للوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل
ماهية بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم اليه كذلك محمول على حذف
المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم اليه من قبيل الغير
الذي يلزم من تعقل الملزومات تعقله وان لم يكن الملزم مضافا (قال وهذا ٧) اي الذي ذكرنا
من معنى تكرار النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر
من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحبثية
لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابوانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان
اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فاذا كان بحيث اذا وضعت ورفعت
غيره بقيت الاضافة واذا رفعت ووضعت غيره لم تبقى الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا
اذا اعتبرت من الابن البنة مع نفي سائر الصفات بل لذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت
البنة مع اعتبار البواقي لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة
كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى
مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار
انما هو حيث يكون المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦) يعني ان النسبة
التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة
والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في النصف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص
والتي هي عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع
يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما شبه ذلك وقد يفتقر وذلك
حيث تدل تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح او في المضاف
كعلم العالم فيعبر عنه بعلم العالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالما شقية الى الادراك والمشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلوماتية
وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيمان والتمسك فان الانصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية
في شيء منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي
بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما في القوة
مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانتقال كالاب والابن والقاطع والمنقطع
وما شبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعالم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكات فان العلم يحاكي
هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره ونحوه هذه عبارته
وقد نقلها في المراقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالعالم والغالب والقاهر والمانع
وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعالم والحس وفي الاتحاد كالجارة والمشابهة
(قال وبعرض ٩) اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالأول والجوهر كالاب والكم كالأقل والكيف
كالآخر والابن كالأعلى والشي كالأقدم والاضافة كالأقرب والوضع كالأشد انتصاها والملاك
كالأكسى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروف ٣)
يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا الاشياء وتخصصها
بتخصيص هذا الحرف وهذا معنى تنوع الاضافة وتخصصها فان المشابهة مثلا متوافقة في الكيفية

٧ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم
والصغير وقد يفتقر اما على التساوي
مثل عبد المولى ومولى للعبد او لا مثل
عالم بالمعلوم ومعلوم للعالم متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان
كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون
باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر
الى رابطة احدهما مثل الرأس
و ذوارأس وعروضها قد يفتقر
الى صفة في الطرفين كالعالم
والمشوق او في احدهما كالعالم
والمعلوم او لا كاليمين واليسار متن

٩ لكل موجود كالاول والاب والاقبل
والآخر والاعلى والاقدم والاقرب
والأشد انتصاها والأكسى والاقطع
والأشد تسخنا متن
٣ وان كانت المقولة هي العارض
فقط متن

٣ في التحصيل والاطلاق والوجود
والعدم ذهنا خارجا وقوة وفعل
والمتضايفان من المتقدم والمتأخرهما
المفهومان وهما معا في الذهن وانما
الافتكاك بين المعروضين متن

٨ والجوهر على ان لا تحقق الاضافة
في الخارج والالزم التسلسل لان الحلول
في المحل ايضا اضافة لها حلول
والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود
اضافة يتوقف وجودها على كون
مطلق الاضافة عماله وجود وايضا
يلزم عدم تنهيه اوصاف كل عدد
بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه
وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع
ان يوجد كل اضافة وسلب الكل
لا يقتضي سلب الكلي ويستدل
بانانقطع نفوقية السماء وتحتية الارض
وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد
اعتبار العقل وقد مر مثله متن

٩ ان الاضافات في جنسيتها ونوعيتها
وصنفيتها وشخصيتها وتضادها
تابعة لمعروضاتها فلو وافقة في الكيف
جنس وفي الكم جنس والموافقة
في البياض نوع وفي السواد نوع
وابوة الرجل السادل صنف والجائر
صنف واخوة زيد لعمري بشخص
المضافين لا بمجرد الاضافة الى
الشخص كاخوة زيد واخو زيد شخص
واخوة عمرو وله شخص آخر متن

وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الحقوق والاضافة كالكيف الموافق
فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له لتعقيد
والحقوق اعني المضاف الذي لاماهية له سوى كونه مضافا للمجموع المركب والالما انحصرت
المقولات بل كان كل مستق من المرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٣) يعني ان الاضافة ذ كانت
في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فطالقة مثلا الضعف
العددي على الاطلاق جزء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد
كالاربعة مثلا بجزء نصفه كالاثنتين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما باقوة
او بالفعل بحسب الدهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فار قبل المتقدم والمتأخر
متضيفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضاييف انما هو بين مفهوميهما لاذنيتهما بل بين
مفهوميهما المتقدم والتأخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضامين قريب
كل منهما بدون الآخر كلاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعلم والعالم
وقد يتمتع كل بدون الآخر كالملة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعني ان ما ذكر وان كان مشعرا بان
الاضافة قد توجد في الخارج لكن جهورا مستكمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق الاضافة
في الخارج تمسكا بوجوده الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل
ضافة يدها وبين المحل غائبة لها حاجة فيها فيقول الام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة
لثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف
وجودها على وجود مطابق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة
لكانت مشاركة اسائر الموجودات في الوجود ومما تارة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك
الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطابق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه اذ الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد
صفات لانهاية لها بحسب مالها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف
الاربعة وثالث الستة ورابع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الرجوع الثلاثة
بار المحلات المذكورة انما زمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
المستحيل هذا لا وجود لبعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق
السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها باشتاع الوجود وامكانه لا بالقول بل بطبيعة جنسية لا بمتنع وجود
بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة باننا نقطع بنفوقية السماء
وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار الفعل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا
عنه لا اعتبارا عقليا والجواب ان النقط انما هو بصدق قوائنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعلى
وهو لا يستدعي وجود الفرقية والعمى (قال ثم المشهور ٩) غنى عن الشرح وبناه على ما ذكرنا
من ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام
ولا يلزم الاستقلال وما ذكرنا من ان التضاد لا يمرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال
بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد وكذا الاحر للبارد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها
في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجنا بما بان تعاقب التضاد غير تعاقب التضاييف فيجب ان يوجد
في المتضادين شيء ليس بمضاييف لكن وصف تضاد متضاييف فلم يبق الامور موضوع التضاد فلزم ان
يكون غير متضاييف يدل على ان المتضاييفين لا يتضادان لاتباعه والاستقلال لا يحصل له لا يصدق على
مثل الاحر والبارد ضد الضدين اذ لا يعمل كل منهما الا باقيا س الى الآخر لا يقال الشيء ان الذي

لاتضاف فيه هو موضوع الاحر والابرء اعني الجسمين لان قول التضاد والتضاد انما يعتبر في
 على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والبردية فتكون هي موضوع وصف التضاد والتضاد
 لامر موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر واه في التضاف
 (قال وما تقدم ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان لاضافات في نوعيتها تتبع لموضوعاتها
 وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع "مواضع" لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض
 في موافقة الانسان في البياض قارة لانسان وتارة البياض (قال ومنها التي ٤) كما ان الاين
 هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك التي هو النسبة الى زمان لانها قد تكون بوقوع
 الشيء فيه وقد تكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يستل عند معنى قد يقع في الآن
 كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان فيكون بان يكون للشيء هو اتصاله ينطبق
 على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه ومعنى الحصول على التدرج وذلك كالحركات وما يتبعها
 كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا يكون ذلك الشيء حاصله فيه فيكون
 حصوله دفعة لكن على استمرار الانات وينقسم الى ما يكون حاصله في الآن الذي هو طرف
 حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصله في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيبين
 طرفيها (قال وهذا صريح ٧) يريد ان ماذكروا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف
 للزمان بمنزلة النقطة الخط يدل على انه موجود لا متناهي ووقع الشيء في الا لا وجود له لكن لا خفاء
 في انه لا يحقق لطرف الشيء في الخارج الابدان نقطته وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم
 والافرض فقط وايضا لا وجود الآن ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون
 الا في آن يلزم تنالي الانين وجوابهم بان عدمه يكون في جم الزمان الذي بعد الوجود لكن
 لا على التدرج بصير الان زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك زمان آن الا وذلك لعدم حاصل فيه
 على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام في حدوث عدمه وهو آني وكون هذا الآن مغايرا لآن
 الوجود ضروري (قال ثم التي كالان حقيقي ٢) وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه
 ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
 كذا الا ان الحقيق من التي يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون و زمانه من بخلاف
 الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها
 الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة
 اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خاجة عنه او داخله فيه كالقيام فانه هيئة لانسان بحسب
 انتصابه وهو نسبة فيمابين اجزائه وبحسب كون رأسه من فرق ورجله من تحت ولهذا يسمى
 الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط
 والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع الجسم
 قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام لانسان ولا بالطبع كاشتكاك
 ويجري فيه التضاد فان لقيام والانتكاس وجودان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
 الخلاف ويقبل الشدة والضعف على هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها ٤)
 ويسمى الملاك والجدوة ٨) ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او بعضه فينتقل
 بانتقاله كالتقدم والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهلها وعرضيا كنسبة الانسان
 الى قيصر وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له من جهة ستمه له اياه
 وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لرئيس وقال ابن سينا اما نانا فلا اعرف هذه المقولة حتى
 المعرفة لان تواناله كم ابله كيف اوله مضاف كقولك له اين اوله جره حاصر لك كما في له ثوب

٦ من ان تنوع المعروضات لا يوجب
 تنوع الاضافات العارضة فمناه
 ان موافقة الانسان في البياض
 مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين
 فيه متن

٤ وهو نسبة الشيء الى الزمان
 لوقوعه على التدرج كالحركة
 وما يتبعها او دفعة لكن على استمرار
 الانات كالكون والتوسط واما في الآن
 لعدم تحصيله الا في طرف من الزمان
 كالوصول الى المنتصف او المنتهى
 متن

٧ منهم بوجوده آن مع انه لا يتصور
 لا بانقطاع الزمان على انه او وجود
 حدوث عدمه لا يكون الا في آن ويلزم
 ثبات الاين ولا ينفك. يقال انه في الزمان
 لكن لا على التدرج متن

٢ وغير حقيقي الا ان الحقيق منه لا يتم
 اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
 نسبة فيما بينه ما والى الامور الخارجة
 عنها محبطة او محاطة او غيرهما
 ويكون باقرة وبالفعل وطبعها وبضما
 ويقبل التضاد كالقيام والا انعكاس
 والاشتداد كالشد انتصابا متن

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له
 او بعضه ينتقل بتغاله ذنبا كالحياوان
 في اهايه او عرضيا كالانسان في ثيابه
 ويقال بالاشتراك بمثل نسبة لقوى
 الى النفس والفرس الى زيد ونزد
 اين مبنيا في كون هذه المقولة جنسيا
 برأسه متن

٦ وان ينفعل وهو تأثير شيء في شيء
وتأثير شيء عن شيء مادام سالكا على
اتصال كالذي للمسخن والمتسخن
مادام يسخن ويتسخن لا الحال
الحاصل بعد الاستقرار كطول
الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان
ويجرب فيهما التضاد والاشتداد
وما قبل ان يثبتا ذهني والارز
السلسل مدفوع بان ليس المراد بهما
مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل
الابداع والحدوث الدفعي بل الحال
الذي يكون للفاعل والمنفعل حتى
ان الفاعل يفسر ان يفعل بالتحريك
وان ينفعل بالتحرك متن

٧ وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة
فهى ان الجوهر عندنا ان كان منقسما
فجسم والافجوه فرد وعند جهور
الفلاسفة ان كان حالا في جوهر
فصورة او محلا له فهوى او مركبا
منهما فجسم والا فان تعلق بجسم
تدبير او تصرفا فنفس والا فعقل
او يقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله
فمقل او في ذاته فقط فنفس وان كان
مقارنا فاما حال او محل او مركب
او يقال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم
والا فاما جزء هو به بالفعل او لا واما
خارج متعلق به او لا ومبنى التقسيم
على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر
الفرد واثبات جوهر حال به الجسم
بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا
ان الوجه الاخير اوفى لاشتماله على ما
يوجب تباين الجسم والهوى
فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل
الصورة النوعية وعند الاقدمين
الجوهر ان كان متغيرا فجزماني وهو
الجسم لا غير والا فروحاني وهو النفس
والعقل متن

اول بعضه كافي له خاتم او محصور فيه كافي قولنا للذن شراب يقع عليها لفظه له لابلنواطي لكن
بالتشابه والشكيب وان احتيل حتى يقال ان مقوله له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينقل
بانتقاله كالنقص والتسلخ والتلحم ام يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وان كان
الشكيب يزول (قال ومنها ان يفعل ٢) هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير فار كالحال
الذي للمسخن مادام يسخن وان ينفعل هو تأثير الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمسخن
مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كاطول الحاصل
للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان
فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثر او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير
ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار تسمى احراقا ويجري في كل
من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف
فان تسخين النار شد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام
وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر
كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما
من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم السلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة
بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير ويجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك
بل اذا كان الفاعل بغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فالحال هو ان يفعل
وحال المنفعل ان ينفعل حتى يفسر الفاعل ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحريك
وقال لافرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير وتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة
في الجوهر الكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الين النقلة
وحقيقة ان ينفعل هو تصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين
على الاتصال فالتكون كاتناء البيت قليلا قليلا وشبثا شبتا وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل
البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان ينقل الفاعل با اتصال الفعل على التسبب
التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جز
من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء آخر
على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغير وتحريك
كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للبناء والهدم للانهدام وعلى هذا
قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد لان يبنى وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد
لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اثر لفظ ان ينفعل وان يفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها
الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل
مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين
والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام
وبمباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن التحيز بالذات
فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه
اما عقل او نفس او جسم او هوى او صورة والهم في بيان ذلك طرق مباه على ما يرون من نفي الجوهر

الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم
والافعالها اشكال لا يخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهي الصورة والا
فان كان محلا له فهي الهيولى والافان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والافان تعلق
بالجسم تعلق التدبير والنصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان
مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله
ايضا وهو العقل اولاهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون
حالا فيه او محلا او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك كان مفارقا لامقارنا الطريق الثالث ان
الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة لجسم والافان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة
غادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان
الجوهر ان كان مركبا لجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما دخول الخشب
في وجود الكرسي فغادة اود دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا
فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع
الهيولى ايضا بالفعل البتة لا متناع انفكاكها عن الصورة كما سيجي قلنا المراد ان وجود المركب
بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال
في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحدة المركب وجود بالعقل بل بالقوة والصورة انما
يصير المركب هو هو بالفعل بمحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما
لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم والحال في المادة التي هي احد
الاقسام الخمسة اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها
الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية
وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصرية وسيجي
ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا لجرماني وهو الجسم
لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم الجسم
من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن
متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل (قال تبيينه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال
فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهر كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من
العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص
النسبي فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه
اتصافهما في عرض يقوم به عرض وتغافقهما حيث يكون المحل جوهر او يكون العرض مما
لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى محل يقوم به ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي
يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع
يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاول الذي يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم
بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا (قال
وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره
كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها
اوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها مجمولة
عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد الاول
بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من
العرض والموضوع مبان للعرض
والمحل اعم منه من وجه واستناد
العرض الى الموضوع قد يكون بوسط
فيكون الوسط محلا لاموضوعا متن

٤ افتقار كليات الجواهر الى الموضوع
لكونها مجولات ذاتية للشخص
وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى
الموضوع ههنا غير موضوع القضية و
معنى جوهرية الصور انها اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع واما
من حيث حلولها في النفس الجزئية
فهى اشخاص اعراض لا كليات
جواهر متن

واشخص انما يكون موضعا للكل بالاعنى الاول دون الثاني ويد الثاني بان معنى كون الصور
جواهرانها في ذاتها طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وامان حيث حلولها في
النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة
الاولى ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات
موضوع بارز معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخباء حقيقته وتكثر
لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف
في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد باقطار الثلثة فلو فرضنا وانا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع
لاكل واحد منهما كما زعم البعض تمسكاً به جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفقاً وبني
الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام لعرض الواحد بمحلين بل لكل
جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشئين يعتبر استناده الى
المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفاً من اشئ والى كل واحد فيكون مؤلفاً مع الشئ
كما يقال في لحوالكم هو المركب الذي فيه الاسناد والمركب الذي ام يشبه معنى الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرار للوسط فان قيل المراد بالتأليف
عرض خاص مغاير للمسا لا القوى المشعربا لانضمام المقضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة
لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الامدى النزاع افظيا عائدا الى ان لفظ
الجسم بارزاً اي معنى وضع وصاحب المواقف معنوا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء
وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه
المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المتحدة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائماً
بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسماً لا سيجي من ان الجزء بمنزلة
المادة ولتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور اصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيام
بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده اكثر لان
القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بحسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم
في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق لانزعاجهم في ان هذا ليس بمحد بل رسم الخاصة
ومبنى ككونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم لتعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلاثة لتكون
هذه عرضاً عاماً يشمله فيقتصر الى ذكر الجوهر احترازاً عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم
الطبيعي كالطائر والود الخش و يضره كون الجوهر جسماً لان المركب من الداخل والخارج
خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلاً ما يكون الطول اي الامتداد المفروض اولاً عارضاً له
فلا يشمل الجسم لتعليمي لان هذه الابعاد اجزاً واعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف
اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لاخط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما
يعرض من الجسم الغير المنتهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة
ليست بزوجة فان الزوجة من اوزم للمائة واما الازوم فلان الشمعة المينة قد يجعل طولها تارة
شبراً وعرضها اصابع وتارة ذراعاً وعرضها اصبعاً فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية
واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح لافعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض
والعنى بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال
مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنقل من طول الى
عرض ولو سلم فالمراد طاق الابعاد وهي لازمة وانما النزاع بالخصوصيات فان قيل على تقدير

٣ ففما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان
الفصل الاول فيما يتعلق بها على
الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول
الجسم عندنا القابل للانقسام فيناول
المؤلف من الجزئين فصاعداً لكل
واحد منهما على ما زعم القاضي
تمسكاً به الذي قام به التأليف فيكون
مؤلفاً وكل مؤلف جسم للفرق
الظاهر بين المؤلف من اشئ ومع
الشئ متن

٤ هو الطويل العريض العميق وهذا
تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة
بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد
على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها
بالفعل كما في الكرة ولا تبدلها مع بقاء
الجسمية كما في الشمعة على ان ذلك
عندهم عائدا الى ترتيب الاجزاء من
غير اثبات المقابلة برزاة على الجسمية
واهذا جماعه خاصة بدون افتقار
الى ذكر الجوهر واما قيد العرض
والعمق فاحتراز عن المركب الذي
هو واسطة بين الجسم والجوهر
الفرد وذلك بان يكون تركيب اجزائه
على سمت اوسمين فقط او يكون
عدد ما اقل من ادنى ما يتركب منه
الجسم اعني ثمانية اوسمة او اربعة
على اختلافهم في ذلك متن

نفي المقارن فالطول خاص للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجواهر الطويل فإى حاجة إلى ذكر
العرض والعمق قلنا إنما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسمًا حتى المؤلف من جزئين وهم
لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي أقلها ثمانية بأن يوضع
أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة كذلك وعند أبي الهذيل ستة بأن يوضع ثلثة ثم
ثلثة وقيل أربعة بأن يوضع جران ويجنب أحدهما في سمت آخر فرد واحد وفوق أحد الثلثة
جزء آخر وإنما لم يفرض بالثلثة على وضع الثلث والثلاث على ملتفاهما بحيث يحصل مكعب
لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه انقسام على ما سيجي وبالجملة فالجواهر المركب
الذي يكون عدد اجزائه أقل من أدنى ما يصح تركيب الجسم منه أو يكون تركيب اجزائه على سمت
واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين
الجسم والجهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة) لتعريف
السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره أنه لابد من ذكر الجواهر احترازًا
عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الأبعاد بالفعل صرح أرسطو وشيعته بالمقصود فقالوا
هو الجواهر القبل للأبعاد الثلثة أي الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد
التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر فان كان قائمًا عليه أي غير مائل إلى
أحد جانبيه فالزاويتان الحادتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وإن كان مائلًا فلا محالة تكون
أحدى الزاويتين أصغر وتسمى حادة والآخرى أعظم وتسمى منفرجة فإذا فرضنا في الجسم بعدد كيف
اتفق ثم أخرقنا قطعه في أي جهة شئتنا بحيث تحصل أربع قوائم ثم نألفها بطولها بحيث تحصل منه بالنسبة
إلى كل من الأوابن أربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه تعدد فهذا معنى تقاطع الأبعاد على
زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق أن المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان هو قابلاً
لأبعاد كثيرة لأعلى هذا الوجه فذكر في الموافق أن الجواهر القابل للأبعاد لا يكون إلا كذلك
والذي يقبل أبعاداً لأعلى هذا الوجه إنما هو السطح ينبغي أن يكون إشارة إلى صحة التقاطع
على زوايا قائمة لا إلى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجواهر القابل للأبعاد شاملاً
للسطح بناء على تركيبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال أنه احتراز عن السطح أي على
توهم كونه جوهرًا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح
هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال أن معنى الاحتراز عن السطح أن لا يبقى القابل للأبعاد شاملاً
له فيصير خاصة للجسم صالحاً في معرض الفصل لصيرورة إخص من الجواهر مطلقاً لا من وجه
وهذا إنما يتم ولم يبق مع هذا القيد شاملاً للجسم التعليمي وإنما اعتبر الفرض لأن جسمية الجسم ليست
باعتبار ماله من الأبعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تبدل كما في الشئمة وقد تزيد
وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولأنه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور
جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود أيضاً كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لأن فعل
الفرض أيضاً ليس بلام بل مجرد إمكانه كاف في المجردات يستحيل فرض الأبعاد بمعنى أن اتصافها
بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر أنه يكفي ذكر الامكان أو القابلية ولا حاجة إلى اعتبار
الفرض وذكره وإن المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الأبعاد فيه حاصلة بالفعل
لازمة كما في الأفلاك أو غير لازمة كما في العناصر وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكل ما هم
يميل تارة إلى أن المراد بالأبعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي
أعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى أن بين السطوح الستة الجسم المربع

٢ هو الجواهر الذي يمكن أن يفرض
فيه أبعاد ثلثة وقد يقيد بأنه تقاطع على
زوايا قوائم وهو لتحقيق ودفع الوهم
دون الاحتراز والمراد بالأبعاد ههنا
الخطوط المتوهم في داخل الجسم
لا امتدادات حاصلة بالعقل لازمة
كما في لفلكيات أو غير لازمة
بخصوصياتها كما في العناصر
ولا النهايات المنفية عن الجسم غير
المتناهى والمراد قبول أعيانها
لا صورها العقلية أو الوهمية فلا يرد
النفس ولا الوهم على أن الجواهر
لا يشمله ثم لا خفاء في أن المتصف بها
هو الجسم لا الهوى متن

جوهر هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلاثة هي اجزاؤه
 لانه في الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو
 الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها
 الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالقائك فان المحور
 عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث تفوها عن
 الجسم الغير المتناهي ولاخفاء في انها ليست هي التي تقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد
 بها الخطوط المنوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لافي
 الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس
 يتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وافرغ ابن سينا بين
 البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات
 من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم
 الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فينبههما بعد خطي ولاخط واذا
 فرضت خطين متقابلين فينبههما بعد سطحي ولاسطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي
 عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني
 وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح
 فرض الابعاد الثلاثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في
 قواهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولاخفاء في انه تحقيق المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس
 التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلاثة المنقاطعة والافظاها ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل
 ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الانصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن
 اعتراضه ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها غاية ان قبولها للابعاد يكون مشروطا
 بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا من القابل لما تقر عندهم من انها بعد الفعل
 والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى
 بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرح جوابه لاحظ للهيولى
 من المقدار ونما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامتدادات العرضية على انه
 قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولولوا ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
 اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية
 الجوهر القابل للابعاد اعلم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين
 بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة
 غير معقول واما التمسك بان تركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد
 ليكون التعريف بهما حدا فاضيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية
 التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد اورسم وابطل الامام
 كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلو جوه منها ان
 الجوهر هو مفسر بالموجود لافي موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات
 الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع
 عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية
 لا نقول المنطقيات منها لا الطبيعية كالجسم والحوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا
 للجواهر كان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول

٨ في ان هذا التعريف حد اورسم
 وابطل الامام كونه حدا بان ليس
 الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود
 لا في موضوع والوجود زائد بل من
 المعقولات الثانية ولا في موضوع
 عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز
 الجواهر بفصول وهي اما جواهر
 فيسلسل او اعراض فيقوم الجوهر
 بالعرض ولا القابلية وما في معناها
 بفصل لكونها من الاعتباريات التي
 لا ثبوت لها في الاعيان والالقاء
 بمحل قابل وزم التسلسل فيما له ترتب
 ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا
 واجيب بان الموجود لافي موضوع
 رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس
 على الفصل عرضي لا يقتصر الى فصل
 آخر وليس الفصل هي القابلية بل
 القابل اعني الامر الذي من شأنه
 القبول وكونه في الوجود نفس ذات
 الجسم غير قاذح كما في سائر الفصول

٤ الجسم البسيط قابل للتقسام فاما ان تكون ٢١٥ الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين او غير متناهية واليه قيل النظام واما ان

تكون بالقوة فقط متناهية ونسب الى الشهرستاني او غير متناهية وهو رأي جمهور الفلاسفة واما ان يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب اليه ذيمقراطيس من ان اجزاء البسيط اجسام صغار صلبة قابلة للتقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشايخون منهم الى ان الجسم يقتصر في قبول القسمة الى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة فيها وغيرهم الى انه يقبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس واما ما نسب الى البعض من تألف الجسم من محض الاعراض فضروري البطلان والمعول عليه من المذاهب ثلثة الاول الجسم مركب من اجزاء لا تنجزاً متناهية الثاني انه مركب من الهولي والصورة والثالث انه بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على ان هناك هولي يتوارد عليها الصور والاعراض وانما النزاع في انه الجسم نفسه او المادة التي تحل فيها الصورة او الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف واذا تحققت فالقول بكرن الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهولي والصورة متن

٣ في احتجاج الفريقين اما المتكلمون فلهم طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه الاول انه لو كان القابل للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحلال بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان التفريق اعداما ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين فيكون شق البحر بالابرة اعدامه واحداً للبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث والرابع وغير ذلك متميزة ضرورة ولو لا تمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد

اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم النس واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو بطلان استلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا يتحقق له في الخارج والالقام بحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فنقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لا حد للاجناس العالية وعدم جنسية المعارض لا يستلزم عدم جنسية المعارض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لاعرضا عما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الذي من شأنه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق اي ادراك الكلمات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزاء منه فكيف يكون فصلا لا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسا وفصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليلا الجدوى جدا (المبحث الثاني ٤) ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبائع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلاتناهي الانقسامات ففرقتهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهولي ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى التجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشايخ من الفلاسفة انه مركب من الهولي والصورة الثالث الاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يتيق له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهولي والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً وعند المشايخ جوهر يقوم بجوهر آخر حال فيه سمي صورة يتحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشايخ الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهولي (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تنجزاً طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصول الاقسام وتقرير الكلام

يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبارية لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث اوزال وعن الثالث بان اخلاقي الخواص تملزم بعدم فرض الانقسام متن

ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل او جره الاول
ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول
الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة
حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حاة فيه سواء جملة لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست
نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام المحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال
في الآخر واجيب بار الوحدة من الاعتبار العقلية والوسم فابست من الاعراض السارية
التي تنقسم بانقسام المحل لثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفرق اجزائه اعدا ماله
ضرورة انه ازمة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بالاشق
البعوض البحر بارتبه لبس اعدا ماله واحداثا لبحر بن اخريين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء
مع ماله من الاتصال فلا خفاء في اعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء
من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا النسب بقرا عدمه
حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام
الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك
فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محله هذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت
متعددة فقد اعدمت لاولى ضرورة وازم اعدام الجسم بمادته وصورة جميعا وبطل قاعدة اجتماع
القابل مع المقبول فلا يحصى الا بان يقال المادة استعداد محض ابست في نفسها بواحدة
ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة لثالث اقسام اقسام لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض
بالاختلاف خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس
وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بنع
الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثائية
ولربعة وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاديرها
فان ادعى ان ما هو قابل لا يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل
لان يكون مقطع الربع فلا فهو ونفس المتنازع وحاصله انه لامتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية
بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لا يقل الانقسامات عندهم
غير متناهية وهو يستلزم لانتهى الانقسام وما لانتهائه لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها
لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كونه المنفصلة والمنفصلة واما فيما هو متناهى المقدار
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت هذه اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد
وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة
الى الفعل بل انه من شأنه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه
كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنهى الى حد لا يمكن قادرا على زيد منه
فلا يعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلمية الباري تعالى الاشياء على ان ما ذكر
اوم فاما يدل على تنامي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما) اي الطريق
الثاني المتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطع ولا كسرا ولا وهما
ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفقر الى آلة تفادة بخلاف الكسر ثم انهما يؤدىان الى الاتفرق
بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به ما يكون بمعدونة القوة الوهمية التي هي سلطان
القوى الحسية فيبقى اي لا يقرر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تنامي افعال القوى
الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العمل يتعلق بالكميات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية

الانقسام اصلا وفيه وجوه منها ما يمتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم الامتزاق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذ لو بقي قبول التجزى بقي الاجتماع وكقولهم لو لا الجزء لما كان الجبل اعظم من الحردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متشاهين واعتراض بان الاستواء في عدد الاجزاء لا في مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير يتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء في الاجزاء الممكنة ايضا محار وكقولهم لو امكن انقسام الجسم الى ما لا امتداد له اصلا لزم عدم تنامي امتداده لتألفه من امتدادات غير متشابهة ومنها ما يمتنى على ان الحركة حصولات متعاقبة والزمان آت متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضي انما وجد حين حاضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة ومنها ما يمتنى على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان جوهرها فذلك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا في جوهر لا ينقسم اذ لا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعتا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المساحة لا ينقسم ثم اذا دبرت الكرة بتمهاعلى السطح من الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء بامرهما و ثبت المطلوب وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء

وغير المتناهية فاقبل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطالب اعني تركيب الجسم منها قلنا نعم
الا انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يتنى على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها
الا فتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل
الا فتراق ثبتت الجزاء الذي لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزئ لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه
لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا
لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي
فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير
محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء
في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون
اجزائه اكثر فالا تكون اجزائه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يتنى
على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام
من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ في كل منهما متساوية للتي في
الآخر وما مكن ان يفصل من الخردلة صفة اخرج من وجهي السماء بل اجزاء تغير الوجهين وتعد ما بين
السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ايسر معنى قبول الانقسامات
الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فن ابن يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها
وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لم
ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر انما فقه من امتدادات غير متناهية العدد
ومنها ما يتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة
عن آيات متسالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع
بان الماضي منها ليس بموجود الا ان بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير
حاضرا فالوجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل لانقسام والالكان شيء منه قبل او بعد لكونه
غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع
اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة
بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع تطابق غير
المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل
عقيب انقضاء جزء آخر حاضرا غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي
فان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضرا حينئذ وكل ما هو
حاضرا حينئذ هو غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركيبها من اجزاء
لا يتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه
اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تداخل سكون ولزوم وقوع اي جزء
منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام واو بالعرض
لان مناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا يناقض عدم الاستقرار الذي في ثم انه منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة فيكون كذلك والحكمة لا يثبتون الحاضر من الزمان ويعملون الموجود
من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والانتهاى ويعملون حالهما في قبول الانقسام لكل الاجسام
ومنها ما يتنى على ان محل النطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النطة موجودة

لأنها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنها شيء به يتماس الخطوط
وتماسها بالعدم الصنف محال ولأنها ذات وضع أي يشار إليها إشارة حسية بأنها هنالك
وهذا في المعدوم محال ثم أنها إما أن تكون جوهرًا كما هو رأي المتكلمين أو عرضًا وحينئذ يفقر
إلى جوهر يحل فيه بالذات أن لم يجز قياس العرض بالعرض أو بالواسطة أن جودناه وذلك الجوهر
يتمتع أن يكون منقسمًا والالزام انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فأيًا ما كان
يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي مماسة
بجزء لا يقبل الانقسام والالكان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف
فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب أو عرض وفيه المطلوب ثم إذا درنا تلك الكرة على ذلك السطح
ظهر كون سطحها من اجزاء لا تجزأ وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسها
مكارة ومخالفة لقواعدهم الثالث أنه إذا ظم خط على خط في أحد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم
ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من اجزاء لا تجزأ ضرورة أن ما يقع عليه غير
المنقسم غير منقسم الرابع أنه برهن أقليدس على أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة أصغر مما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام والالكان نصفها أصغر
منه فذلك الأمر الغير المنقسم إما جوهر أو حال وفيه المطاوب والحكماء يزعمون أن انقسام
الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة
اتماحل في الخط من حيث أنها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق أن حديث الكرة والسطح قوى
وتماسهما بجوهر يهما ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بانقراض يخالف قواعدهم
لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال إذ به يصير خطًا أو سطحًا مستويًا
ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر
يصير الكرة من نوات الاضلاع على أن النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة
بالفعل (قال واحتجوا) احتج القائلون بالجزء على أن اجزاء الجسم متناهية نفيًا
لقول النظام لوجوه الأول أنها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددًا كان أو مقدارًا فهو
متناه بالضرورة الثاني أن لاتناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول التحرك إلى غاية ما في المسافة
لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا إلى ما لا يتناهي وذلك لا يتصور فبما يتناهي
من الزمان وقد عبر عن هذا الوجه بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينه في زمان متناه وتقرر بأن
عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم
تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث أنه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطيء
إذ ابتداء الحركة بعده لانه إذا قطع جزءًا فالبطيء أيضًا قطع جزءًا أقل منه ضرورة ولا تخلل
للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لانه حينئذ
يكون ذكر السرعة لغواً أو يصير هذا بعينه طريق امتناع قطع التحرك مسافة ما ووصوله
إلى غاية ما ولا يخفى أن هذا الوجه جارٍ فيما إذا كانت الاجزاء متناهية وإن الوجوه الثلاثة انما
تتهض على من يقول بلاتناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين
من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلاتناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع
الاطراف والجهات فلا إلا إذا بين تناهي عدد الامتدادات الرابع أنا نفرض اجتماع ثمانية من
الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلاً غير عيقات منقسماً في الاقطار الثلاثة متقاطعا
امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسمًا مع تناهي اجزائه ثم إذا حارنا بيان تناهي

له على تناهي الاجزاء بأنها محصورة
بين الطرفين وان لاتناهيها يستلزم
امتناع أن يصل التحرك إلى غاية ما
وان يلحق السريع البطيء في زمان
متناه والنقض بالمؤلف من ثمانية
اجزاء مثلاً ثم إذا نسب إلى الاجسام
المتناهية المقادير يثبت تناهي اجزائها
لان نسبة الجسم إلى الجسم نسبة الاجزاء
إلى الاجزاء لانه بحسبها والتداخل
محال كما ان الطفرة خيال من

اجزاء كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة
الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازيدا وابتعاضا فلو كانت
الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى وهو محال فان قيل
مذهب النظام ان الجوهر الفرد متمتع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل
جسم من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان
الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهى
الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلامتناهى الاجزاء في النقص عن حديث زيادة
الحجم ولحق السريع البطي امر ان احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الاخر
ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزا واحدا وحاصله منسج زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من
عدم تناهى الاجزاء ان يكون الحجم غير متناهى ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من
الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وتاليهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة
ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير
ملاقاة لاجزائه وحيث لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطي وكلا الامرين
باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معانها
يؤول الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها اننا
نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المطغور
عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل
على نفي التداخل بله ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الاخر بحيث يصير
حيزا واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء
المتماسية بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتالف وامتداد في الجهات فلم
يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقى الجزء بالجزء ويدخله بشئ دون شئ لزم التجزئ
ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتألف الجسم من اجزاء غير متناهية
لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كنفكك الرحي ونحوه
اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للتقسام لالى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول
الاقسام من لوازم قبول الاقسام لزمه القول بلامتناهى الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحق
السريع البطي الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحي اهل الكلام فان قيل
المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من
الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقق ذلك على ما لخصناه من كتبهم
ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملوسة من الحرارة
والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلام من ذلك جسم لطيف من
جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجاد
واما الروح جسم لطيف هي شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها
اعراض الان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين البخاري مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين
جواهر مجتمعة تحملها تلك الاعراض فواقع في المواقف من ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة
خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني التحيز الذي له الابعاد الثلاثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فبوافق التجار في المعنى وبخالف لنوم الا ان الاحتجاج عليهما بان المرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقوم بهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا يظلم على رأى النظام حيث يزعم ان كلامنا تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة للجواهر الاخر كالخلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فحلي لا يتأتى على مذهب المانعين حتى اوقصد الالتزام تم المرام والاقترب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يدفع ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلية في حقيقة الجسم اكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري كيف ذهل عما في هذا الخاص من الوقوع في وطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك اختلف ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني اولم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وحيث يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول ولا اجسام باقية الا ان اراد بالجواهر ما يدعى الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع ما لا يتناهي فيما يتناهي ضلال) فديجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء يتطابق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تنامي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان لمسافة المعينة تحتل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لان الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقرل به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكره على ما مر فان قيل هذا ليس تمثيلا لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طول فقط ك الحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة ٤) يريد ان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال جعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المانع منها ما يتنى على ان تعدد جهات اشياء ونهاياتها تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه الى اليمين غير مامنه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من الانقسام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماسكت ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

٤ فلهم في نفي الجوهر الفرد طرق منها ما يتنى على ان تغاير الجهة ونهايات يستلزم الانقسام في الذات وهي وجوه الاول ان مامنه الى جهة غير مامنه الى جهة اخرى فينقسم الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقه بالاسر فلا حجم فلا مقدار اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصت ثلاثة اجزاء فلو سط ان منع الطرفين من اتلاقي انقسم والا فلا حجم الرابع انه اذا اشرق الشمس على صقع من الاجزاء فالوجه المضى المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتي جزءين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالملتقى يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاها

متن

٧ ما يبتنى على ان ليس البطء لتحلل
السكبات اما لاستحالة في نفسه
اولنا ديه الى ما هو ظاهر الانتفاء
من تفكك المتصلات وانفكاك
المتلازمات ويقرر ذلك في صور احدها
حركة طر في الرشي الثاني حركة
الفرجار ذي الشعب الثالث الثالث
حركة عقب الانسان واطرافه حين
يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة
والمدارات التي تقرب القطب الخامس
حركة الشمس وظل الشجر السادس
حركة الدلو المشدود على طرف
حبل مشدود طرفه الاخر في وسط
البئر فجعل فيه كلاب يمد به الحبل
فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع
الكلاب نصفها من

٢ ما يتعلق باصول هندسية معينة على
انتفاء الجزء وهي وجوه الاول كل
خط يمكن تنصيفه في المركب من
الاجزاء الوتر يلزم تجزئ الوسطاني
الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه
ثلاث مساوي الاضلاع ولا يتصور
في مركب من جزئين الا بوقوع جزء
على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية
مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية
الرابع اذا ثبت احد طرفي الخط
المستقيم وادبر حتى عاد الى وضعه
الاول حصلت لدارة ثم اذا ادبر
نصفها على قطرها الثابت حصلت
الكرة ووجود الجزء ينفيها لانا
لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء
لا تتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء
كبواطنها فيلزم تساوي ظواهر المحيط
وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام اوبين
لظواهر فرج خلا لا يسع كل منها
جزأ فيلزم الانقسام اويسع فيكون
الظواهر ضعف الباطن ولان المدار
الذي يلاصق المنطقة اما ان يكون

بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الآخرين عن اتلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما
غير لذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم مقدار وهكذا
في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع ان افترض صفحة من اجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول
والعرض فقط فاذا اشرفت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها غير
الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لان انقسام الثلث
اما الملازمة فلان التماس بينهما وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا
رشي آخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان
حقيقة الملزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى (٢) ان يتحرك من
جزء الى جزء فانصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم تبدأ الحركة
ولا على الثاني اذ قد انقطعت (٣) ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت
الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء
اي تكرن الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداءهما معا فبالضرورة
تتحدان على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته (٤) ان نفرض
خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذنا معا في حركة على السواء
الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاها
من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجهر الفرد على الانفراد ثم حركته على
الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى الحال واما ما ذكر في بعض كتب المترتبة من ان
الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نذني بالجزء ما لا ينقسم بالاصل فرجوع الى
مذهب ذيقرطيس (قوله ومنها ٧) اي ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ
ما يبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتحلل سكبات بين اجزاء الحركة لبطيئة
اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امراموم الانتفاء قطعا
كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التماسها وتختلف العلول عن
العله او تحققة بدونها حينما فيها بيان ذلك انما نجد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة
فيحكم بان لا يقطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء
لا تتجزأ فعند قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطي جزأ فيساويان او اكثر فاعاد او اقل
فينقسم الجزء فلم يبق لا ان يكون له في خلال حركته سكبات ولما كان هذا غير ممتنع عند
المتكلمين بل مقررنا عرضنا عنه الى ما يكون تحلل السكبات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء
كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في اشدة والاستحكام كالخجر او الذي لو تفككت اجزائه لتناثر
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حوته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذي ذهب
جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك ووجود الاله بدون العلول في حركة الشمس مع سكون
الظل ووجود العلول بدون علته في حركة الدوا الى العلوم مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا
بئر اعظمها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى
طرفه الآخر دلو ثم شدنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث
وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررنا الى رأس البئر فيكون ابتداء
حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهوا وهما الى رأس البئر وقد قطع
الدوا مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام دلة حركة الدوا فلو كان له سكبات
في خلال حركته لزم وجود العلول بدون علته التامة (قال ومنها ٢) اي ومن تلك لطرق ما يبتنى

بازاء كل جزء منها جزء منه فيساويان
 او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع
 وتر القائمة المجموع مربعي الضلعين
 المحيطين بهما فانما فرضنا كل ضلع
 عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة
 عشر و اقل من خمسة عشر لكونه
 جذر مائتين السادس خط من جزئين
 فوق احدهما جزء فهناك قائمة
 وترها فرق الاثنين ودون الثلاثة والاربع
 كون وتر القائمة مساوية لكل من
 الضلعين او لمجموعهما السابع مربع
 من انقسام اربعة خطوط كل منها
 من اربعة اجزاء فالقطران كان منضم
 الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع
 وهو محال وان كان مع فرج خلا بقدر
 الجزء وكانت سبعة اجزاء مثل
 الضلعين وهو ايضا محال او اقل
 فيلزم الانقسام من

على اصول هندسية لاسيما الى اثباتها الا على تقدير انقضاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين
 المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولذا ذكر عدة منها الاول انه
 يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
 من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلاثة الثاني ان
 كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزئ الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط
 فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك
 في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم تنصف الزاوية التي يوترها ذلك
 الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها
 متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها ويعمل عليه من الطرفين الاخر مثلث
 متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي
 هو وترالهما فينصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم بعده
 دائرة تكون كل من طرفي الخط مركزا الواحدة منهما فيتقاطعان لا محالة فيخرج من المركزين
 خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار
 الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسيما الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه
 الرابع ان كلامنا الدائرة والكرة يمكن بل متحقق اما الدائرة فلاننا نتخيل على السطح المستوي
 خطا مستقيما تاهبا نثبت احد طرفيه ونديره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول
 فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي
 الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل
 منها بقدر ذلك الخط الذي ادناه ولا يعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة
 فلاننا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادنا نصف
 الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير يحيط بجسم في باطنه
 نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا يعني بالكرة الا ذلك الجسم
 المحيط او السطح المحيط ثم ان كلامنا الدائرة والكرة يتنافى كون الاجسام والخطوط والسطوح
 من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فاما ان تكون ظواهر الاجزاء
 متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من انظواهرها فينقسم الجزء اولا
 فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت
 فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب المركز وكذا جميع
 الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري والزم بين لان التقدير تساوي
 الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهرا المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء
 كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء
 وعلى الثاني وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير المتلاقي
 غير المتلاقي وايضا فليبينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون
 الظاهر ضعف الباطن والحس بكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي
 يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة
 جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل
 من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح
 القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولا خفاء

في ان ما ذكرنا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا ينبغي ان يكون المفروض فضلا عن تحققة
 ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تجزأ اذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه
 الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية
 فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع
 الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلاً كان مجموع
 مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر
 لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون
 وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطاً من جزئين
 فنضع فوق احدهما جزءاً فنحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين
 لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعاً
 من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منهما من اربعة اجزاء
 فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع
 من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساوياً للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينهما فرج
 ولا تكون الاثنا فاما ان يسع كل منها جزءاً فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل
 الجاري اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر
 امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنهجا) اي من تلك الطرق
 ما يبتنى على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تجزأ لكان
 الجزء ذاتياً له متعلقاً قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكراً عند كثير من العقلاء
 ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فبشرط تعقل الماهية
 بحقيقتها واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالهولي والصورة عندكم وكذا العقلي اذ لم تصور
 الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متاهياً ضرورة وكان
 منشكلاً ككرة او مضاعفاً لان المحيط به اما واحد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضاعف
 فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة
 ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك
 ان كل جسم بصير ظله مثليه في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم
 الذي طوله اجزاء ورتكون شفعاله نصف هو نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء
 ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا ٨) يشير الى ابطال ما ذهب اليه
 ذيقرطس وجع من القدماء من ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلاً ليست بسايط
 على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس سايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير
 قابلة للقسمه الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وبسببها اجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب
 القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها
 ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمه الانفكاكية مما يجوز على المجموع
 فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظراً الى ذاته لامتنت على المجموع ثم امكان الانفكاك
 نظراً الى الذات لا ينافي امتناعه لمعارض شخص او غيره من صور نوعية او غاية صغر او صلابة
 او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند
 الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة واعلمها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها
 واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون

٦ ما يبتنى على مقدمات لا سبيل
 الى اثباتها وهي وجوه الاول
 لو كان الجسم من الجزء اكان ذاتياً له
 فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك
 في الاجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية
 الثاني الجزء متاه فيكون منشكلاً
 فان كان مضاعفاً انقسم وان كان كرة
 فعند الانضمام يبقى فرج اقل
 من الجزء ورد بان ذلك في الاجسام
 الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم
 مثليه كان نصف الظل ظل النصف
 ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم
 الانقسام ورد بان ذلك فيما له نصف
 من

٨ كون الجسم من اجزاء تجزأ
 وهما لا فعلاً بانها لما كانت متساوية
 في الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز
 على الكل بحسب الذات وان امتنع
 بمعارض شخص او غيره من

اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافترافها بل كان في ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهرى يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما في الشمعة وهو المسمى بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لابد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهوى وتحقيقة ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لا تنفي بتبدل المقادير ولا تعقل الجسم دونها بسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذى من شأنه الاتصال بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد ولا خفاء في انها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضرورى بين ان يندم جسم بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس بين ان يفصل الى جسمين او بالعكس كما في الحجرة يجعل في الكيزان وعكسه ولا يمنع توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة اصررة ومتعددا بتعددتها مع بقائها في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات الاول ان كون الاتصال جرهما وجزأ من الجسم ضرورى البطلان بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته واكثره الثاني ان لاهنى للانفصال الانعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لو افترق قبول الانفصال الى مادة تسلسلت المواد الرابع ان الزئيل عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهرى الذاتى فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا

تلك البسائط مساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية هو انه لو ادعى مدع انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية يثبت ان كل جسم قابل للتقسمة والانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهوى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذى لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسم بانواعها تحدث في المقسوم ثبوتية تساوى طباع كل واحد طباع المجموع على التقسيم الواردة على الجسم المفرد والافساده واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسم بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب ارهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اى ما هو له بالقياس الى الغير كالتناس والتهاذى وذلك لان الانقسام ان ادى الى لافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني ولا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسم ثالثا ولا فهو من قبيل الانقسام الوهمى والفرضى بدليل قواهم ان الجزء لا ينقسم لا كسر ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بار الجسم الذى يتسكن بهضه او وقع الضوء على بهضه او لا في بعضه جسم آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعول وبحسب الخارج ولم يصير جسمين ثم اذا زال التسكن او الضوء او الملافة عاد جسم واحد ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة التحرك حدودا ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انقاطعون بار محل انبياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يتعرض له انفصال وتميز في الخارج بل بالفرض العقلى ولهذا قال في الشفاء ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم يبيض لأكمله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال امتراضه فاذا كفي شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد الى الافتراق يحمل على انه لا مر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على قول الازهان دون الاعيان (قال ثم اخرج المشاؤون ٣) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تجزأ اصلا او تجزأ وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصالها باجتماعها وانفصالها بافترافها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعلمي الذى هو من قبيل الكميات كالشمعة التى نجمل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل تدرك في بادى النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر الذى له الامتدادات العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه نفس الجسم وقيل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال ولا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهوى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار منها وحدوث آخر ولا تعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذى شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الابعاد اشعة المقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان

في العرش فلم يبق المطلوب الخامس
ان الجسم اذا انفصل الى جسمين
فان كانت مادة هـ ذامادة ذاك كان
الواحد بالشخص موجودا في حين
موصوفا بجسميتين وان كانت غير يا
فقد الاتصال ان كانتا موجودتين
لم يكن الجسم منفصلا بالذات بل من
اجزاء بالفصل والا كان الانفصال
اعدا للجسم بالكلية لا بمجرد
الصورة الاتصالية

آخر فرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ككون المقدار مقصدا النهاية
بمقدار آخر كضامى الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد
مشترك هو بذاته لا حد قسميه ونهاية للآخر كالسطح اقسامى الجسم ونقطه اقسامى السطح
والنقطة اقسامى الخط والمتصل بهذا المعنى فصل لا لم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر
وعواهدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى السيرة الجسمانية لانها
ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصيغة الجسمانية ثم لا يخفى في ان تلك
الهوية الاتصالية لا تبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخرتان مع القطع
بانه يبقى في حالي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات لا فرق الضروري بين
ان ينعدم جسم بكتبه ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان يفصل
جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما الجرة يجعل في كبر ان او ما الكبر ان
يجعل في جرة فذلك ان الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهول وهو استعداد محض ليس في نفسه
بواحد ومنفصل ليمتد طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتد
طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان
الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير
من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير
والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس
واو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو
عند الحس ام لا وعلى الاول عل هو تمام الجسم ام لا بل يفتر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال
والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير
من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط
للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع اعدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون
الاتصال جوهر او جزا من الجسم ظاهر البطال ان ادل اقل منه الاما قابل الانفصال وهما
عرضان يتعاقدان على الجسم اذا تحققتا كما تعاقدان الى وحدته وكثرته وجوابه اننا لا نعني بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال وامتداد العرضي وكونه ظاهرا لا بنية للجسم موقوفا
تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الاما نسب الى البعض من كون
الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهر فائما
بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزا من الجسم
لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان لا يقال فاذا ذكره لا ينبغي كونه جزا الجواز ان تكون تلك الهوية
الاتصالية الجوهرية التي يحملونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون
قبول الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخرتان كيف وقد جعلتموها جوهرا
قابلا للبعد ونجبره بالذات فيكون قياسها بنفسها لا بغيرها لاننا نقول ضرورة التفرقة
بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي لني
شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به انشا في جوهريتها
بل حاله فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القاسم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي
محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمانية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول
الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى
الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر

ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال ثم يفتقر الى محمل باق لو
كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم
الاتصال مطلقا بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالتقابل الباقي بل هو عدم اتصال
الى تصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة
وللا تصالين اخرى الثالت لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة
اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون
متصلا بذاته كالصورة والجسم وابست الهبولي كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته
ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا في ذاته الانفصال بل يتوارد عليه
الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة
والا اتصال ومتمددات متصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع
ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينا في كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول
يستلزم اعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاء عنه ضرورة اجتماع المقابل
مع المقبول حيث يثبت وجوده ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للاتصال وقد قلتم
بطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد قلتم بحقيقة المزوم وهكذا في
الجانب الاخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشراك والمجزع على امتداد جوهرى هو الجزء وليس بزايل
عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كمية
عارضة لاننا نقول الاتصال الذى يزول بطريقتين الانفصال ان كان هو الاول لم يكن المقابل
للاتصال هو الجسم لانعدامه حيث يظل قولكم في اثبات الهبولي ان الجسم قابل
للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمنع كونه قابلا للاتصال
بذاته من غير افتقار الى الهبولي لا يقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فزواله
بزوالها لاننا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزايل كبرى في الشبهة
من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهرى لاننا نقول هذا
لا يضر بالمقصود بل يفيد لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخران هو المعنى
بالهبولي ولذا قالوا كما تبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تبدل الصور على جوهر باق
هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم الانفصال انه بعينه ومع بقاءه بجميع اجزائه
يقبله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو المقابل بالحقيقة له والاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال
بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الحرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جنة واما عدم
البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلا نعدم الجزء الذى هو الاتصال هذا
والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى في الحالين
هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته لاجزائه منها هو الهبولي الخامس ان الجسم الواحد اذا
انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم
ان يكون الواحد بالشخص في حيزين وتنصفا بحسيتين واما غيرها وحيث ان تكون
المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير
متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تناسى ضرورة ان كل مادة تستدعى
صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا بمجرد
صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال
والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين اكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

والآن بصفة التعدد لتعدد ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافقارها الى مادة
اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمنصل واحد في نفسه كما ليس بتعدد وانما يفرض
له ذلك تبعاً للصورة فباط هذا الاشكال وان اطلب فيه الامام الرازي راجع الى الثالث وههنا
اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يتمتع عليه
الانفصال الاغلكاني كما فلك اذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلاً في الخارج وسيجي
جوابه في فروع الهبولي (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون
وماله من الكشف والبيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد
في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلاً لامن اجزاء لا تجزأ ولا من الصورة والهبولي بل هو
مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانات
الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضاً وعمقاً مثلاً المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر
بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب ابعاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض
او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار
الجوهرى بل بالامنى الذي يمتد بين المقادير فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ونشأ الغلط
اطلاق لفظ الاتصال على الممتدين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير
المخصوصة التي هي ابعاد الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق
ثم الجسم من حيث قبوله للهيات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى
هبولي كما تسمى تلك الهيات من حيث تواردها عليه صوراً واعتراضاً على الجهة المذكورة التي
هي العمدة في اثبات الهبولي بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات
القابل للابعاد فلا نسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد ما يفهمه العقلان هذين
اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزاً من حقيقة الجسم واول ما يدرك
من جوهرية غير مسموعة والتسك بان في الشمعة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه ضعيف
لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات
كما يقطع بقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نسلم ان فيها امتداداً معيناً
ثابتاً لا يتغير اصلاً فان قيل نعتي به ذلك الامر الذي لا يعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم
عند انفصال الشمعة الى الشمتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة
بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام ان لا نسلم ان الاتصال
والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال وزول بطريقه جوهرية من الجسم بل لا يعقل منه الامر لاقوام
له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الاعراضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصاليين
يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لالى اتصاليين انعدم الجسم الكلية واماً معنى الامر الذي
شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نسلم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الامر فثم
بنفسه متحيز بذاته مسنغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات
او نحو ذلك من العبارات لا يفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده واصنافه
جوهر او بعض عرضاً وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في التميز
جوهر غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان
فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذي به التفاضل لافى مادة وهو محال اذ لا عرض بدون
الموضوع ولا صورة بدون الهبولي وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساوي في جميع
الاقطار ارتفع الامتياز والاثنية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة اماله انما يكون بحسب

٩ الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيبية
فيه اصلاً وانما الهبولي اسم له من
حيث تبدل الهيات عليه ويحصل
الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالامنى
الذي يقابل الانفصال ويزول
بطريقه عرض وبمعنى الامر الذي
شانه قبول الابعاد والامتداد في الجهات
فان بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس
الامنى توهم من الامتداد الباقي عند
تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس
المقدار المستحفظ بتعاقب
الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف
طبيعة الامتداد الجوهري والعرضية
على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى
وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض
من احد الامتدادين لافى مادة
او يستويان فيرتفع الامتياز

مبين

المحل وهذا مدفوع بانهم متميزان بالحققة مع ان محل العرضي هو الجوهرى او الجسم ومحل الجوهرى هو المادة وارايد عدم الامتياز في الحس فلا ضير (قال وقد يستدل ٩) شارة الى معارضة اوردتها الامام تقريره انه لو وجدت الهوى فاما ان يكون متخيرة اولاد وكلامهما محال اما الثاني فلا متناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بتخيرة اصلا وهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للجسم واما الاول فلان تخيرها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي والجسمية مثلين لا شتر كهما في اخص صفات النفس اعني التخير بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع اثنين وان يختص احدهما بالتحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالاقتدار الى السادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة واقف ارضا فكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيهادون العكس لان معنى الحلول اتبعية في التخير ولانه اوجاز العكس لحازان يقال الجسم صفة لا لون حال فيه والحواب ان عدم كون تخيرها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلواها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتخيرها ولا نسلم ان كل ما يكون تخير مشروطا بشئ كان هو وصف تلك الشئ حال فيه بل ربما يكون بالعكس على ان لا شتر في التخير بالاستقلال لا يلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالتماثل انما يوافق في اوزم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض (قال المبحث الرابع في تضاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلا فهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالم والقدرة والارادة فيجوز الاشعري وجساعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسألة كون الحيوة مشروطة بانية وقدمت ومنها اختلا فهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقبل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اى المكعب لم يكن كونه محفوظا بجواهر ستة وانفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الاما نسب الى الصالحى وابن الراوندى اما ما نقل من الاتفاق على انه حظا من المساحة فبني انها اسم للتخير والجزم الموجب لا تكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجسائي خلافه

يتبع

٩ على انى الهوى بانها ان لم تخير لم تصلح محلا للماهية اختصاص بالحيز وان تخيرت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالحالية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة وتسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويحسب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون محلا لها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل من

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقبل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اى المكعب لم يكن كونه محفوظا بجواهر ستة وانفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الاما نسب الى الصالحى وابن الراوندى اما ما نقل من الاتفاق على انه حظا من المساحة فبني انها اسم للتخير والجزم الموجب لا تكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجسائي خلافه

يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابوها شمس على ان لاحظ له من الطول لان مرجعه الى السالف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب ابو شمس الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب انكشافه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلفا في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يبرر وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجوهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان تحمله الحركة والسكون على البديل وفي انه هل يجوز ان تحمله اعراض كثيرة وتفاصيل ذاك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان يذهب كتابنا الى الفصول باعوازه لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجهد في بعض ذلك القبار عن الكلام شكر مساعيه (قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صفار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعل اختلفوا في اشكالها فذهب الانثرون الى انها كرات لبساطتها والزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فلنار ذواربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات ولله ذو عشرة من قاعدة مثلثات وللفلك ذو ثمانى عشرة قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة (قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اى جوهرها واحدا بطبع في جميع الاجسام فاختلف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجي ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهبولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكى كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الابالعوارض والمشتخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتحقق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما يتوزع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض بشئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحت انواعه بالاجناس وانما الكلام في انه جنس عام او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا يختلف ولا يتخالف قلنا فرق بين الجسم الذى يؤخذ امر ايهما لا يتحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

٣ بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون العقل وقد اختلفوا في اشكالها فقبيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات من

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة في حقيقة الجسم من

٦ بالهبولى والصورة فقد اتفقوا على فروع الاول عموم الهبولى لكل جسم وان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا يتخلف في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية يقع على معروضات او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونه امرا متحصلا بنفسه اذ لا يتخلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود وهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهر متصل الذات وهذا لا يتحقق كون الجسم جنسا يؤخذ بهما لا يتحصل الا بما يتخلف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع اعراضه وبان الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة من

المتحصل في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كانه
 ليس من جهة تشخيصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك التخصيص بالعض دون البعض
 كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ما هيئاتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية
 تحتها جسميات مختلفة الخبايا بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما
 لجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك
 من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير
 في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال مع امتناع بقائها مع معرف لا احتياجها
 في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعني انه ليس علة الاحتياج لتخصيص الاحتياج
 بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيهم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر
 عموم الهبولى للجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال
 الانفكاكي وان امتنع ذلك الامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة
 وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا يفتقر الانفصال
 مع الانفصال فلا بد من من قابل باق واعتراض بان الانفصال الوهمي المتبرع الاتصال في الوهم
 دون الخارج فلا يلزم وجود الهبولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان
 الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ وجزأ
 دون جزء لانه الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس
 الامر وهو معنى الانفصال الخارجى وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن
 قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني ٢) من فروع القول
 بالهبولى انها تمنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا
 والمراد بالوضع ههنا كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هنالك فان كانت ذات
 وضع كان جسما لكونه جوهر اختيارا قابلا للانقسام في الجهات لماعلم في بحث في الجزء من انه
 يمنع ان يوجد جوهر متغير لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة
 الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما او حال في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر
 قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة
 اما ان تكون في جميع الاحياز ولا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض
 الاحياز وهو تخصيص بلا تخصيص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية
 فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فتنقل الكلام الى خصوصية ذلك
 المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي
 اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد النقص بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخصص بهذا الجزء
 من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز
 كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضافاه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض
 وسبب لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بانه من الصورة النوعية على
 ما انفصله في الفرع الخامس فلا يرد النقص به نعم بتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهبولى
 المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوزاع تملأها الاختصاص عند الجسم ببعض الاوزاع
 والاحياز على التعيين واما الرفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا
 يتأتى على اصول الفيلسوفين بالهبولى (قال الثالث امتناع الصورة بدون الهبولى ٩) ولهم في بيان
 ذلك وجوه اخبرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمنع حلولها

٣٠ امتناع الهبولى بدون الصورة
 لانها ان كانت مشارا اليها كانت
 جسما لامتناع الجوهر الفرد والافند
 حصول الصورة تكون في بعض
 الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا
 تخصيص ودرجتم انحصار التخصص
 في الصورة من

لانها لو قامت بذاتها استغنت
 عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز
 ان لا يكون التجرد ولا الحلول لذاتها
 من

فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي
المستلزم للمادة ورد الاول بانه يحوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل
منهما يكون لامر من خارج والثاني يمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقدم الكلام
فيه وانهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجي
من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الاهبة احاطة نهائية او نهيات واما الثاني فلان حصول
الشكل لو لم يكن بمشاركته من المادة لم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية
فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال
على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذاك بدون المادة محال واعترض بوجهين
احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير
الشعلة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكاك
المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات مستدرة كافي البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض
لكن لا كلام في استبقاؤه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية
الخفاء كتنامي الابعاد وثانيهما النقص بكل بسيط من الفلكيات والعنصریات حيث كانت
طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجب عن الاول بوجهين
احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكيلات الماء بجعله مياه او مجرد
الانفصال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال
مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء في ان هذا مع كونه مخالفا لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك
لان امكان الانفصال لازم قطعاً فلامعنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي
ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض
لاننا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال وانما معناها
اننا ثبتنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذلك والا
فلا خفاء في لزوم الانفصال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه
بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فان هذا هو
المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق والتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال
والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا
يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض
واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء
على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الاجسام
واحد كان كذلك للاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل
جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفصال
فقال وبالجمله لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد
ان يكون فيه قوة الانفصال المقتضية للمادة واجب عن النقص ايضا بوجهين احدهما ان هناك
مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال في وجود اختلاف الشكل والمقدار
فما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة انوعية بخلاف
الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية
بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل
ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك

في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمنع كونه على شكله كند ويرا فلك وحامه والمقصود بالتمتع هو الشكل وانما المقصود استطراد وجواب ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقص على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والتاويل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالخصوص ولا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك (قال الرابع ٦) قد ثبت امتناع كل من الهبولى والصورة بدن الاخرى فاحتج الى بيان ذلك على وجد لا يدور وذلك ان الهبولى يحتاج في بقاءها الى صورة لا يمتنع فيها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهبولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان شكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهبولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها وليكونها مقارنة لما هو مأخوذ عن الهبولى اعني التناهي والتمثيل التابعين للمادة ولما يكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهبولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين ان يكون عنه شيئا لا بعينه رابست الهبولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهبولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود متأخرة عنها ولا نهى فاقابلة لصور غير شاهدة فلا تكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم ما يتبع الاولوية لم يكن للهبولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهبولى بالصورة وامتناع علة احدهما الاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهبولى من حيث هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يتدفع عنه ما سخر عليه من الاشكال عسر جدا والمناخرون قد بدلو فيه المجهود وباعوامده واوعا فيه خبر الاوردناه (قال الخامس ٧) من تقاريع القول بالهبولى والصورة اثبات صير نوعيه هي مبادئ اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لا خفاء في ان الاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاث والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض وامتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا للهبولى القابلية وهو ظاهر ولا باهر مفارق لتساوي نسبتته الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فليزمن الخلف فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صورها لا اعراضا لان نقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيسلسل ولا تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعتراض بان التردد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بماله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فليزمن استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادئ موجودة في الاجسام تعيدها عند زوالها بالفسر وجهين احدهما ان الماء المسخن بالثار يعود باردا فلو لا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المسائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كفيات العناصر تكرر صرافتها عند الامتزاج ولا كسر سوى الصورة لما سيجي في بحث المزاج وانت خبير بان هذا التماسيم لو ثبت اكل عرض كذلك اى يجب ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج الا فيجوز ان تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال الامام في وضع

٦ ان اللازم بينهما ليس لعلة احدهما بل لاحتياج الهبولى في بقاءها الى صورة ما والصورة في تشخصها الى هبولى بعينها من

٧ ان اختلاف الاجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لا من مختص غير عارض فاما للسلسل وهو الصورة لنوعية ونقص باختلاف الصور فان التزم بقاءها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات الترتيبا مثله في العوارض وقد يقال ان مبادئ آثار الاجسام امور بها بنوعها وتحصلها فلا يكون الاجوهر مقوية وحاصله انا نقطع باختلاف حقيقى الماء والنار مثلا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمفهوم جوهرى تسمية الصورة النوعية ومنتاه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئية او بجوهر غير حال في مادته من

آخران الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الابن والكيف وغيرهما الى قري
وجوده في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض
والحاصل انه كما لا يمتنع تماثلها في الوجود على الاطلاق لا يمتنع تماثلها في الاعراض التي يستند اليها
ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا لاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات
وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا اثار صادرة عن الاجسام كالاحراق
لنار والترطيب للماء فلم يكن فيها الا الهبولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد
فيها من امور هي مبادئ تلك الآثار ولا يخفى في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة
بنوع نوع فتوابعها وتوصلها انما يكون باعتبار تلك المبادئ فتكون صور الاعراض لا امتناع تقوم
الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع ما يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار
او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف
الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهبولى آتيا وبهذا يظهر انه يكفي
في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقى الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة
الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهرى نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم
اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هبولى تها تفرقة الحقيقة وكذا صورها
الجسمية انما لا نسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهر احاديا في الهبولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون
عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحالى في الجسم متقوم به متأخر عنه
فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهر اخر حال في مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج
فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما
النوعية عسير وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في
الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهر لا يختلف بالحقيقة هو
المادة وآخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حاله
ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهى الى النوع الاخير
كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء
واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء
العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور
مختلفة الحقيقة هي ما أخذ الفصول لبس بمسقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة
من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد
النسبية ووقع في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم
الامر اى المجردات وكأنه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعداها البدن لقبول تعلق
النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر وجودها
دفعى لا كالهبولى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال
من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح من امره
فيكذب به تصريح بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها
(قال المبحث الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فنهان
الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته
المعينة لا بد ان يكون يرجع مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٢ في احكام الاجسام فنهانها
متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ويجوز
على كل ما يجوز على الآخر ويتنى
عن ذلك استناد اختلاف العوارض
الى القادر المختار وخرق السموات
وكثير من خوارق العادات وذلك
لكونها من محض الجواهر الفردة
المتماثلة ولاشتراكها في التميز وقبول
الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد
يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد في
المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة
كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم
على اختلاف عباراتهم فيه واحد
غير مشتمل على تنوع واختلاف
الخواص انما هو لاختلاف الانواع

ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها
متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام
بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلية فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز
وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري
بما لهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء
في الاعراض ولو لا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم
ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحتها فتلك بان
الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع
قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثلها فان المخلوقات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه انقسام
ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة والمشتغل عليها فيم الطبيعي والتعليمي ومنشأ
هذا التوهم استبعاد ان يذهب ما قل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاعراض
كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بهيئته
قال وقول النظام بتخالفها تخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من
الحد (قال ومنها ٢) اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى ان
نعلم بالضرورة ان كتبنا وثباننا ويوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات
بل ان كان في العوارض والهيئات لا يعني ان الجسم يشاهد باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز
ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه
يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام بين بان غاية امرها التفرق والانقسام
وهو لا يوجب الانعدام وانت خير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح
بجوازه في بحث المعاد واستدل على جوازه في مارة بالحدوث فان العدم السابق كعدم
اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود
والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز
ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جيبا ويمتنع احدهما او كلاهما لعله والحاصل
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية والازلية
كما في القدماء زمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات
وان جاز ان يكون بالتحلل التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة
او الهولي والصورة لا يتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعني ان ما ذكر في عدم بقاء
الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاري في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر
النظام قيام الدليل على صحة فناؤها فالترزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الاشكال
كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتهاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالترزموا امتناع
فنائها قولا بثبوت اللازم بثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل
هذه الملازمة فاندفع ما ذكره الفريقان مع امكان التفصي عن النقص بانه يجوز ان تفنى الاجسام
بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها
كالأكوان وغيرها على ما ذهب اليه افاضي وامام الحرمين ارباب لا يخلق فيها العرض الذي
هو البقاء كما قال الكبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعديا كما قال ابو علي انه تعالى
يخلق لكل جوهر فنا واما غير متعدي كما قال غيره ان فنا واحدا يكفي لانفناء كل الاجسام وزعم

انها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد
البقاء في الحس وقابلة للفناء لكونها
حارثة على ما سيأتي ولقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وهلاك
البسيط لا يتصور الابتناء ولا ينفى ان
الحدوث انما يقتضي امكان العدم
بالذات وهو لا ينافي امتناعه بالغير
وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم
هو الامكان حتى يثبت ما به الامتناع
كان ذكر الحدوث مستدركا متن
٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض
المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعتضت
مثلا في الاجسام اعتبر النظام
دليل قبول الفناء فالترزم عدم البقاء
والكرامية ضرورة البقاء فالترزم والامتناع
الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان
الفرق بان الاعراض مشروطة
بالجواهر المشروطة بها فتدور
بمخلاف الجواهر فانه يجوز ان
يبقى الله تعالى باعراض متعاقبة
يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا
واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض
او العرض الذي هو الفناء واحدا
او متعددا على اختلاف المذاهب
وتمسكت الفلاسفة في امتناع فناؤها
باصولهم الفاسدة من انها مستندة
الى القديم ايجابا ومقترة الى مادة
لا تقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد
لا تجرد عن الصورة لما مر متن

بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والمرض
غير باق وقد نبهناك على ان لبس مذهب ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من
الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور
النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهبول والصورة الجسمية
ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازيلته المستلزمة لادبته فان ما ثبت قدمه امتنع عدده وسيرد
هلك مشبههم باجوبتها (قال ونهها ان الجسم لا يتخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سيجي
وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الخير بمعنى
فراغ يشغله فضروري وانما يذكر هو واثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث
يفتقر الى تنبيه اوزيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب تفرع او يقع فيه خلاف من شذوذه ثم استناد
خصوصيات الاشكال والاحياء الى لقادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجي وذهبت الفلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسم والاسباب الخارجية
يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا البرد الاعتراض بانه يجوز
ان يقتضي شكلا ما وحيرا اما ككل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كإرادة
القادر المختار لئلا لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز
ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والخير لا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو
ظاهر وان يريدوا بالخير ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم
قد لا يكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا فراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل
جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزا مكانا وقال ايضا لا جسم الا وله حيز اذ مكانا واما وضع
واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالخير الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس
معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها ويتس قلنا قد سبق في
بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الخير الطبيعي لا يكون الا واحدا لان
مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو مح بالضرورة
اوفي احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا باق سر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه
اليهما وهو مح اولى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المظ بالطبع مهروبا بالطبع اولا يتوجه
الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل
اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المختصة ما نأمن من الآخر لا نقول الكلام فيما اذا فرض خالبا
عن جميع الاسباب الخارجية نعم يرد عليه انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع
الترجح بلا مرجع وكون كل مانع من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الخير
الطبيعي من فروع القول بالهبول نظر الى ان الفاضلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا
بالعوارض (قال ومنهها انه يمتنع ٤) اعلم ان ظاهر مذهب المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان
حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض
اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب
اهل الحق ان الجوهر لا يتخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد
وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضدله ولا خلاف في
امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من
الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية الفاضلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
واما فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى ايجاب كلي والثاني الى سلب كلي
والاشبه هو ايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان الفاضلين

٨ تشابهية وعن حيز بحكم الضرورة
الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض
خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة
ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا
طبيعيا ضرورة انه لو خلى وطبعه
لكان على شكل وفي حيز مكانا كان
او غيره ويلزم ان يكون معينا لا مستحالة
الحصول في المبهمة ولا يكون الا واحدا
لكونه مقتضى الواحد متن

٤ خلو الجسم عن العرض وضده
وجوزه بعض الفلاسفة في الازل
وبعض المعتزلة فيما لا يزال مطلقا
وبعضهم في الاكوان وبعضهم في
غير الاكوان احتج المانعون بانها
لا تتخلو عن الحركة والسكون وعن
الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة
لا تتميز ولا تتشخص الا بالاعراض
ووجود غير المتشخص محال والجواب
ان هذا لا يفيد العموم المتنازع الا اذا
اعتبر البعض البعض وهو باطل
واحتج المجوز بان اول الاجسام خال
عن الاجتماع والافتراق والهواء عن
اللون فان عدم ادراك المحسوس
بلا مانع دليل لعدم ادعاء المانع
بلا بيان مفض الى السفسطة
متن

بالفصل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة البغدادية
ونهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهم
البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق في الزمان وتكثر بالعدد فلا يخفى عن حركة
اوسكون واجتماع وافتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الاحتجاج الجزئي لا الاحتجاج الكلي المعنى
نعم يصلح للرد على لقائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عدا الالوان
وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون الشخص ضرورة وتخص الاجسام انما هو بالاعراض
لكونها متماثلة تتألفها من الجواهر المتماثلة فلما وجدت بدون الاعراض لم يوجد وجود الغير المتخصص
وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف
في الشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع
خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن
الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التعميم الى قياس
ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض
نعم لا دليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له
ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج
القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه الاول انه اولم يجوز لكان الباري تعالى
مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهوينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة على
المح كوجود الملزم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه اولم يجوز خلو الجسم عن
الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم
قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجوز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لان
خلوه عن اللون بل غاية عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع
سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قبل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحقيقه
بموضع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شائعة واصوات هائلة
ولان ركنها مانع وقد يجب بان الشفيف ضد اللون لا عدم (قال ونها انهما تهية الابعاد ٣)
جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحقق بالاتزان بخلاف الخلاء
ونقل القول بلامتناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات من المتأخرين
والمشهور من ادلة المانعين ثلاثة الاول برهان المسامحة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من الموازنة الى المسامحة هناك في غاية الوضوح لا يترقب فيه العقل بل يكاد
يشهد به الحس ومعنى موازنة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامحة
بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم مالم ينقطع الخط بالفعل
وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فيها منع لزوم اول نقطة
المسامحة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لامتناهي البعد لا يلزم اول
نقطة المسامحة لان الحركة والزواية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامحة مسامحة لا الى اول
ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامحة حصلت بعد مالم تكن فيكون لها
اول بالضرورة وليس بموجبه الا ان تجعل معارضة في المقدمة وجوابها القرض بكل قياس
استثنائي استثنى فيه قبض التالي فانه اوضح ما ذكره في الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر
في بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا يفي الملازمة لان الملزوم محال في ذاته استلزامه
للقبضين مثلا او وحده بعد غير متناه مع الفرض المذكور لانه ثبوت اول نقطة المسامحة لما ذكرنا

٣ اوجوه الاول انه لو وجد بعد غير
متناه لا يمكن بالضرورة ان يتحرك
اليه كرة فيميل قطرها الموازي له الى
مسانة ويلزم تعيين نقطة في الوهم
لارادة المسانة ضرورة حدوثها
مع استحالة في الخط الغير المنتهي
لان كل نقطة تفرض فالمسانة مع
ما فوقها قبل المسانة معها لانها
لا محالة تكون بزواية وحركة وكل
منهما يحكم الوهم الصادق يقبل
الانقسام لا الى نهاية والمسامحة
بان نصف منهما قبل المسانة بالكل
فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا
بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت
المطابوب مستندا بان المحال انما يلزم
من لامتناهي البعد مع الفرض المذكور
ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام
الزواية والحركة لا الى نهاية انما هو
بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان
اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة
هو محور العالم والمسامة معه انما
تحصل بعد المسامة مع نقطة فوقه
خارج الهم وهكذا لا الى نهاية فيلزم
عدم تنامي الابعاد بجوابه ان هذا
من اوهام البصرفة

وعدم ثبوته لا ذكرت على أنه يتجه أن يقال لو وجد البعد مع الغرض المذكور فاما أن تثبت أول نقطة المسامنة ولا تثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامنة لا يقتضي إلا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فن ابن تلزم البداية بحسب المسافة اعني أول نقطة المسامنة فلنا من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فاولا يمكن لها أول لم يكن للحركة أول فلم يكن للزمان أول ونهنا المحال انما لزم على تقدير لانهي البعد مع الغرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لانهي البعد لجواز أن يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لان استحالة أول نقطة المسامنة في الخط لغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزوايا لا إلى نهائية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكارة ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام بان هذا الدليل مقولوب لانه لما كانت المسامنة لكل نقطة بعد المسامنة لما فرقتها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى مسامنة حدثت زاوية قابلة للقسم ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامنا نقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا إلى نهائية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامنة طرف هذا الخط شي ووقوعه خارج لعالم وانكاره مكابرة في الضروريات مكابرة (قال الثاني ٧) هذا هو البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقى مثلث ولا خفاء في انهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحتمل وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره باننا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وانما عدد الخطين حينئذ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية اترزا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار بما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي او لا يظهر واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان الزائد مثل زيادة فاللزم فيه اظهر ولما كان في هذا تقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات بوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق في بعض نصائفه البرهان بان يفرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير

٧ ان يفرض من نقطة خطين يزداد
بعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما
بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه
في بعد فلو امتدا الى غير النهاية
يلزم ضرورة المحافظة على النسبة
وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية زايد على البعد الاول
بقدرها مع انحصاره بين الحاصرين
والا وضح ان يفرض كون البعد دائما
بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثي
قائمة والمثلث متساوي الاضلاع فيلزم
بالضرورة من عدم تناهيهما وجود
بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا
يتوقف على ان يكون للامتداد طرف
فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو
مصادرة قلنا لا بل يستلزم وهو

النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا
اللزوم واضح لا يمكن منعه الامكان لكونه لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم
بانافرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة ولزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل
بين كل نقطتين متقابلتين من ساق المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل
من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس
فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراف سلوك طريق
يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انا نخرج من مركز
مستدير كالترس ثلاثين خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست
ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل
ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية
امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون
وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعتراض
على هذه البيانات بانها انما تقيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لوجود
سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين
الذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناسلها فيكون اثبات التناهي بذلك
مصادرة على المطلوب ولوسلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي الخطين
والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزم عدم تناهي قاعدته على تقدير
لاتناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلنا لاعيننا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين
وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيها فيكون اللاتناهي
محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى تلزم المصادرة
بل مستلزما له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متساويين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما
لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الامتاهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي
الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متساويين هف
واما كون المحال ناشيا من لاتناهي الخطين فلا يلزم الضرورى بامكان ما عداه من الامور المذكورة
(قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع
منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو
محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء ولا يقع ولا محالة يكون ذلك
بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل
ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلامعنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان
المسامة على نقي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان
السلمى على ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساق المثلث لا الى نهاية
بل في الترسى لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلمى مبنية على طريق
الزام القائمين بلاتناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة
سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع
ذراع بازاء ذراع للمساوي ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب ليحصل التفصي عن النقص
مراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تناهي
الابعاد بتصرف في البراهين الثلاثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف

٤ انا ان تنقص من البعد الغير المتناهي
ذراعاً نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع
ذراع فيساويان اولا فينقطعان
وقدمر مثله وهذه الثلاثة هي الاصول
في براهين التناهي متن

٣ على نقي الجزء والثاني على ان يكون
اللاتناهي من جهات والثالث
على مقدمات واحدة متن

٦ بتصرف في اثلاثة متن

في السلي فقد سبقت واما في المسامنة فوجهان احدهما برهان التخصيص وتقريره انه لو امكن
لاتناهي الابعاد لا يمكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط
آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فالضرورة بصير الخط الخارج من مركزها
بعد المقاطعة مسامنا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو
لا يتصور الانقطة هي طرف من احد الخطين وقد فرضنا هما غير متناهيين هف ويرد عليه
منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينهي من المقاطعة الى المسامنة الى الموازاة
واورد ابواب ركات هذا المنع على برهان المسامنة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات
ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وانبيها برهان الموازاة وهو
ان نفرض قطر الكرة مسامنا للخط الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلا تنتهي المسامنة بلزم
في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامنة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك
فالمسامنة بما فوقها بعد المسامنة بهما واما على برهان التطبيق فيل ان نفرض البعد الغير
المتناهي اذرا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الاحاد على ما مر في التسلسل
او يقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فبئناهي الكل، لانه لا يزيد على ذلك الا الواحد او يقال الا ذراع مترتبة في الوضع فتطبق بين
قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضاييف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية
لان للمبدأ قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني
بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضاييف وايضا
للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية (قال احتجاج
المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان وراء العالم امره تحقيق ما من غير
دلالة على انه جسم او بعد واولم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأى من زعم
انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم
لا يكون الاخلاء وهو بعد او جسمما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الاخلاء تبين انه جسم
ولا يكون متناهيما والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدم محضا (قال خاتمة ٨)
جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف
الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة
ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد التحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم
او المجرد بمنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف تحرك الجسم
من البياض الى السواد فان السواد مقصد التحرك بالحصول فلا يجب بل يمنع ان يكون
موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول عند
وصولا وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأني اليها وذلك لان كلا
من التحرك والحركة منقسم فلا تقع حقيقة الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في مأخذ
الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي يلي التحرك اما ان لا يتجاوز التحرك
بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل الجزء الآخر واما ان يتجاوز فذلك الحركة
اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط لا يقال
بل في جهة لانقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة اولى جهة ويعود
المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد التحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها
لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم

٧ الاول ان ما يلي الجنوب غير ما يلي
الشمال وما يوازي ربع العالم اقل
بما يوازي نصفه فلا يكون عدما
محضا قلنا مجرد وهم والثاني
ان الواقف على طرف العالم
اما ان يمكنه مدايد فتمه بعدا ولا فتمه
مانع قلنا لا يمكن لعدم الشرط
لوجود المانع الثالث ان الجسم كلي
لا ينحصر في شخص فلا تنهاهي
افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد
لعموم الفيض قلنا الكلية لا تقتضي
سوى امكان كثرة افراده المفروضة
بالنظر الى مفهومه ولا بنا في امتناع
كلها او بعضها وجب كلزوم الحالات
المذكورة على ان معنى امكن افراده
الغير المتشابهة ليس اجتماعها
في الوجود على ما هو المطلوب بل
عدم انتهائها الى حد لا يمكن بعده
وجود فرد آخر من

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية
ومن حيث كونه منتهى الاشارة
ومقصد التحرك بالحصول فيه جهة
فتكون موجودة ذات وضع لا يقبل
الانقسام والالوقعت الحركة فيها
فتكون الجهة منها ما

او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الانقطة بل ربما تكون
خطا او سطحا بقى الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل
جسم اطراف امتداده فيكون هلى سطحه ام الجهة نهائية جميع الامتدادات ومنتهى جميع
الاشارات حتى لا يكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثاني (قال ثم انها ٣) اى الجهات
غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس
الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امر ان احدهما خاصى وهو انه يمكن
ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فيماله من الرأس والقدم فيحسبهما له الفوق والتحت
ومن البطن والظهر فيحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يد اقوى في الغالب
وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فيحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات
بحسب المقايسة والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلى الظهر والبطن والقدام
والخلف ما يلى الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات
في الست (قال والطبيعى منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهى ما يلى رأس الانسان بالطبع
والسفل ما يلى قدميه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تبدل بتبدل الاوضاع
كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف
ما اذا صار القدام ثم منكوسا فانه لا يصير ما يلى رجلاه تحتها وما يلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت
ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان الثقاتان على طرفي قطر الارض يكون
رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢)
يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يهمل كل منهما
الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضاييف انما هو بين الفوق
وذى الفوق وكذا البواقى واما الجهتان فقد تنفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه
لا تحت لهما الا بالارهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء فليها الفوق فقط (قال ومنها ٤)
اى ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلاثة الاول حدوث الاجسام
بذراتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسايين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه
ذهب ارسطو وشيعته ونعنى بالصفة ما يهيم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى
انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهى
مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصرات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا
صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا اما الكنى خصوصية النارية او الهوائية
او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لما سيجئ من قبول الكون والفساد والثالث قدمها
بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا
قدمها انها جسم اولية بحسبهم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جعلتها او واحد
منها والبواقى بتلطيف او تكشيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهره غير العناصر
حدثت منها العناصر والسموات اجسام صفارصلية لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا
في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية ففيل هى نور وظلمة والعالم من امتزاجهما
وقبل نفس وهبولى تعلقت الاولى بالاخري فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قياس
الامتدادات بعضها على البعض
او يعتبر ما للانسان من الرأس والقدم
والظهر والبطن واليدين الاقوى
والاضعف غالبا فتختصر الجهات
في الست متن

٧ العلو والسفل والبواقى وضعية
تبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه
المغرب بخلاف المنكوس متن

٢ فان الارض لا سفل لهما الا بالوهم
لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية
الى السماء متن

٤ ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها كما هو رأى الملين خلافا
للمتأخرين من الفلاسفة فيهما
حيث زعموا ان الفلكيات قديمة
سوى الحركات والاضاع الجزئية
والعنصرات قديمة بموادها وصورها
الجسمية نوعا والنوعية جنسا
وللتقدمين منهم في الذوات خاصة
حيث زعموا ان هناك مادة قديمة
على اختلاف ارائهم في انها جسم
وهو العناصر الاربعة او الارض
او النار او الماء او الهواء والبواقى
تلطف وتكشف والسماء من دخان
يرتفع منه او جوهره غير اجسام
صفارصلية كرية او مختلفة الاشكال
او ليست بحسب بل نور وظلمة او نفس
وهبولى او وحدات تحيزت فصارت
نقطا واجتمعت النقط خط والخطوط
سطحا والسطوح جسمنا متن

٢ الاول ان الاجسام لا تخلو
عن الحوادث لانها لا تخلو عن
الاعراض قطعا وهي حادثة لما تقر
من امتناع بقائه على الاطلاق
ولانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان الجسم كنافي الخير لا تخلو فان كان
مسبقا يكون في ذلك الخير فسكون
والا حركة وكل منهما حادث
اما الحركة فلا تقتضيها المسبوقية
بالغيرية بالاتجاه مع ثبوتها في المقدم والمتأخر
وهو معنى الحدوث واكونها في معرض
الزوال قطعا وهو ينافي للقديم واما
السكون فلانه وجودي لكونه من
الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم
قابلا للحركة بالاتفاق وبدايل انها
متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر
وانها اما بسايط يصح لكل
من اجزائها المتشابهة ما يصح
الآخر من الخير واما مركبات يصح
لكل جزء من بسايطها ان يماس الآخر
وذلك الا بالحركة ونوقض اجالا
بالجسم حال الحدوث وتغصلا
بانا لا سلم ان الكون انما يمكن مسبقا
بالكون في ذلك الخير كان حركة
وتم يلزم او كان مسبقا يكون في خير
آخر لا كذلك في الازل لان ازلته ينافي
لمسبوقية والجواب ان الكلام في لكون
المسبوق يكون آخر وليس الازمنة
يتحقق فيها كون لا كون قبله بل معنى
الازلية الاستمرار في الازمنة المقدرة
اما ضمنية الغير المتناهية فان قيل
امتناع ازلية الحركات الجزئية
لا يوجب امتناع ازلية ما هيها
الكلية فيجوز ان يكون كل حركة
مبوقية بحركة لا الى بداية ويكون
الجسم متحركا ازلا وبداية بمعنى انه
لا يقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات
الحركة وبهذا يقع القدر في ان
ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث
لان ذلك انما هو على تقدير تناسل
الحوادث فالعمدة او ثبوت في هذا

واجتمعت النفط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما
وبالجملة فلا قائلين بقدم العالم مذهب مختلفة مفعلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات
على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما مقدمها الصفة تهادون ذواتها فغيره قول (قال ابو جعفر)
المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا تخلو
عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرا واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ او كانت قديمة اكانت باقية بما تقر
من ان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
لا تخلو عن السكون في الخير وكل كون في الخير اما حركة او سكون لانه ان كان مسبقا يكون في غير
ذلك الخير فحركة والافسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة
والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا
من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجتمع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير
سبقا زمانيا مسبقا بعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا
لكونها تغيرا وتقصيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه فاجاز عدمه انتهى قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم
كذلك لما مر وانما قيد بالوجود لان عدم الحوادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم
القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق اليجاب تمام في المرجح اما كون السكون
وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائزا للزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما ولا فعدم نزاع
الحصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام
اما بسايط واما مركبات فالسايط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في خير الآخر
وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها المتماثلة ان يكون تماسها الذي وقع بحزن
من هذا يقع بسائر اجزائها المتشابهة وذلك بالحركة واعتراض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم
عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول السكون متحركا او ساكنا واللازم باطل
قطعا لاقتضاها كل منهما المسبوقية يكون آخر وبانا لا نسلم ان الكون في خير ان لم يكن مسبقا
بالكون في ذلك الخير كان حركة وانما يلزم لو كان مسبقا بالكون في خير آخر وهذا في الازل محال
لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق يكون آخر لا قطع
بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالانع ساقط لان معنى
الكلام ان الكون ان لم يكن مسبقا بالكون في ذلك الخير بل في خير آخر كان حركة وما ذكر
من ان هذا ينفي الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها لكون الكون
فيه كون لا كون قبله بل معناه ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة
المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة لآتية لا الى نهية
فان قيل ما ذكرتم من دلائل امتناع الازلية ان يقوم في كل جزئ من جزئيات الحركة ولا يدفع
مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقية بحركة اخرى لا الى بداية وانما ذلك متحرك ازلا وانما
بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ما هيبة الحركة ازلية
وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا لان ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم

١ الباب ان تبين امتناع تعاقب حوادث لانهاية نهايتها اجيب اولاً بان حقيقة الحركة هي التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية لازمة من لوازم ماهيتها وثانياً بان الكلي لا يوجد الا في ضمن الجزئي فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول وثالثاً بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الان وجملة من الطوفان كما مر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتغالها على سابق غير مسبوق تحقيقاً لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقة والمسبوقية المتضايقتين متن

٧ وجوه اخرى مثل ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي وان عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضاءها وان كل جزء من الحركة لزم ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثة وان الحركة ان كانت مسبوقه باخرى امتنع ازليتها والافتقار اوليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلي فيقتارن عدماها في الازل ضرورة ان آخر البعض ينفى في ازليته فلو وجد حركة في الازل لزم اجتماع المتضادين ولكل ضعيف متن

لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولاً باقامة لبرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها اكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم منافي للمزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازلياً اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانياً باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضاً بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان فرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالاً بان تقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا في تساوي الكل والجزء او لا فتقطع الطوفانية ويلزم انتفاء الازلية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو اننا فرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وابس سابقاً على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فله ضرورة تضاد السابقة والمسبوقية وتكافؤ المتضايقتين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهي وتقرر آخر اننا فرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقة ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقة مافوقه فليزم الانتفاء الى ماله السابقة دون المسبوقية تحقيقاً للتضاد (قال وقديك ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقاً بعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما لا ينشأ هي اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما قبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لا يبقى منه شئ في مقابلة ما بقي من الزائد فينتهي الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بمد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثباتية وانما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المنتهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدي الجزئين شئ لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا ينشأ لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المنتهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكن ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متغيرة الاجزاء ولا شئ من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المملول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثره لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطاً بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لا تخاو من ان تكون مسبوقه بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق عدم عليها ولا تكون مسبوقه باخرى بل بتحقيق حركة لاحقة قبلها فتكون اول الحركات فتكون الحركة بداية وهو المطالب

ورد بانناختار الاول ولا يفيد الاحداث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي
الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية المكان كل
منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدميات في الازل اذ لو تأخر
شيء منها عن الازل لما كان زلياً واذا اجتمعت العدميات في الازل فان حصل شيء من الوجودات
في الازل لزم مقارنة السابق والمسبق بل اجتماع التقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو
المطلوب واعتراض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة باظر في يجتمع فيها
عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع التقيضين بل معنى ازلية
العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تعاقبها في شيء من الاوقات وما يقال
انها اولمكن مقارنة في حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديماً انما يستقيم فيما ينتهي
عدده فالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تنهايتها لانها قديمة (قال واولا القصد ٣) يريد ان القوم
حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركتها
بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغارا زلية
لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتكون المركبات من اجتماعها
وبعضهم من انها تتحرك تصادم فتسكن فتكون الافلاك والعناصر الافلة تقريراً لا يقتصر
الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يتجاوز عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها
بالبعض وهوانه لو كان شيء من الاجسام قديماً لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير
بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور
وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديماً فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون
آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل
للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون
كل كون جاز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى
ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما سبق من طريق التطبيق وطريق تضاد السابق
والمسبوقية وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اي منصف بهما بحكم المشاهدة
ولا شيء من القديم كذلك لما سيجي في الاكليات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر
ودعوى الضرورة باطلية وان اخذت جزئية لم يقد المط اعني حدوث كل جسم فان حدوث
بعض الاجسام كالمركبات العنصرية بمسال نزاع فيه قلنا توخذ كلية وتبين بان الافلاك والعناصر
كلها تتصف بالحركات والاضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم
من حدوث البسيطة حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لاخفاء في ان الجسم
بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجي انه فاعل بالاختيار وقد سبق
ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الاحال عدمه
وبهذا ثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة
ولا يتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف
على اثبات كون الصانع مختاراً لكن يتنى على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء
حال وجوده تحصيل المصالح وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه
عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما
حادث اكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه
يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة والصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ الى اني ما ذهب اليه البعض من قدم
الملكيات وسرمدية الحركات
والبعض من قدم اجسام صغار
لا تنقسم فعلا مع سكونها ازلا
ثم عروض الحركة لها او بالعكس
لكفي ما قيل ان ثبوت الكون للجسم
ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون
او تعاقب الاكوان من غير بداية
وكلاهما محال لما مر من

٢ وهو ظاهر فيكون حادثاً لما سيجي
من امتناع انصاف القديم بالحادث
من

٣ ان الجسم اثر القاعل المختار ابتداء
وانتهاء لما سيجي من اثبات قدرة
الواجب فيكون حادثاً لما مر من

٩ اربع ان الجسم ممكن لتركبه وكثرة فيحتاج الى وجود الابدان حالة البقاء نحو بل (٢٤٤) الحاصل بحالة القدم والحدوث مستلزم للظهور وقد عرفت

ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هر حادث لاستتاده الى المحنة ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المنة برعلى السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فتمسك او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمول عليه هو الاول الاله لا يفيد سوى حدوث الاجسام وما يقوم بها من الاعراض فلا بد في اثبات حدوث العالم من نفي المجردات او اثبات حدوثها من نفي ٣ بقديم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم ان كان حاصل في الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والانتقال الكلام الى ذلك الحادث في سلسل والجواب النقص بالحادث اليومي وليس الفرق بانه يستند الى حوادث ملكية متعاقبة لا الى نهاية دفعاله على ان الكلام في العالم الجسماني فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بصورات او ارادات وبالجملة حوادث متعاقبة لامر مجرد وقد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجع آخر ويكون تعلق الارادة ايضا بمجرد الارادة ووجوب العالم بهذا التعلق لا بنا في اختيار الصانع بل بحقيقة من ٦ الكلام ان كان العالم وصحة تأثير الواجب فيه ازل والازل الانقلاب فلو لم يكن وجوده لازما ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطايا مبيح على عدم انفرقة بين ازيله الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا من

(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مشتركين وبين الواجب وحيث ان اما ان يكون قدمه قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم . يتسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتنع تحققة بدون القدم . وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يتسل وايضا قدم القدم عينه وايضا مراض بان الجسم له كان حادثا محدوثا اما حادث فيدل او قديم فيكون الجسم الموصوف به الى بالقدم (قال تمسك اف ثا ون ٣) بقديم العالم بوجوه اول ان جميع ما لا بد منه تأثير الصانع في العالم وايضا ايا ما ان يكون حاصل في ازل او الاله في باطل فتعين الاول وهو يستلزم لمطلوب وتقريره من وجهين احدهما انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه بوجوه العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حتى فكذا التالي اما اللزم فلا امتناع تخلف المعلوم عن تمام علته لمروا ما حقية المقدم ولانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصل في الازل . بل كان بعضه حاصلا . فانقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصل في الازل او لا ويتسل والجواب النقص اجمالا وتفصيلا ما اجالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجزئيه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاضاع لفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الاخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون اترتب في الوجود على ماهو شان العلل والمطلوبات ليلزم انتسل الملح فان ابرهان انما قام على استحالة لتسلسل في المبادئ المترتبة دون المعدات المتصرمة لا نقول ببعض البراهين كالتطبيق والتضاد في تناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني في يجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كصورات او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لا تافه ل قد سبق الكلام على ذلك هناك واما تفصيلا فهو اننا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصل في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجع ومخصص من خارج فلو لم يلزم تخلف العلل عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجع قلنا لانسلم بطلان التخلف في اعملة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيح بلا مرجع بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجع خارج استحالته بموعة كافي اكل الجامع احد الرغبين وسلوكها بارب احد الطريقين فالقول لانزاع في ان نفس الارادة لا يكتفي في وجود المراد بل لا بد من تعلفها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجحا بلا مرجع قلنا لا بل ترجحها فان تعلق الارادة بما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انما يجعل شرط الحوادث تعلق الارادة وتلزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثاني ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايضا لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل متمتعا بمصير ممتكا فيمالا يزال لزم انقلاب الملح فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الا في الازل لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تنهاى وذلك لا يلبق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع وانما ثبت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث شرط الحوادث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب

٧ ان الجسم مركب من مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن ٨

٨ صورة هي لازمة للسادة لما مر
فيكون قديما والجواب منع المقدمات
من

٣ زايح ان الزمان قديم لان سبق العدم
عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده
حينئذ هو وقدمه يستلزم قدم الحركة
والجسم لا يمر والجواب انه لو سلم وجود
الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لا يجوز
ان يكون تقدم ادم عليه كنقدم
بعض اجزائه على البعض والفرق
بين التقدم وانما خردا خلا في مفهوم
اجزاء الزمان دون عدم الحادث
ووجوده مع وجوده ولو سلم فالفقود منع
انحصار اقسام السبق من

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو
بحسب امتداد وهمي بقدره لا ور
تسمية الزمان فان ثبت وجود زمان
هو مقدار الحركة انما منع حدوثه بهذا
الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل
ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود
العالم بقدر غير متناه لزم حدوث
الصانع ارقم العالم وان تقدم لزم قدم
الزمان لان معنى لا يتناهي القدر وجود
قليات وبعديات متصرفة لا بداية
لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم
من

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام
لان الجسم اما مؤلف من اجسام
مختلفة الطبائع مركب والافسوط
والبسيط اما فلكي او عنصري
والمركب اما ممتزج اولا وقديريسم
البسيط بانه الذي يكون جزؤه
المقداري كالكل في الاسم والحد
والمركب بخلافه من

٢ من تفسير كل قديم حسي او قد
يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان
مركب والماء بسيط مطا والفلك
بالتفسير الاول خاصة والذهب
بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط

حسا من

الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفعة عن صورتهما (قال الرابع ٣)
لما كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما للزوم فظاهرا واما حقيقة
اللزوم ولانه لو كان زمانا حادثا في مسبقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالهوية او الشرف
او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لاستحقاقية لوجود والعدم
نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجتمع التأخر وعدم الشيء لا يجتمع
وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود زمان حين عدمه لان معنى التقدم
بالزمان ان يوجد لم تقدم في زمان لا يوجد فيه المأخر والجواب بعدم تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن
مقدار الحركة انما لا نسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بل اني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان
بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم وانما آخر
داخلا في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك
حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم الزمان انما هو
مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غاية لزوم التقدم وانما آخر فيما بينهما
لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحادث ايضا كذلك اذ لا معنى له
سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالفقود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة
مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد
فيه المتأخر ولا يضرنا تسمية زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه (قال هذا والتحقيق ٢)
يريد ان الزمان عندنا امر وهمي بقدره المجردات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس
امر موجود امن جملة العالم يتصف بالتقدم او الخروث فان ثبت الفلاسفة وجود الزمان
بمعنى مقدار الحركة لم يمنع سبق عدمه عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا
يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون متقدما على وجود
العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لا يتناهي القدر وجود
قليات وبعديات متصرفة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم
لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم
بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا
او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد
قبل ذلك ان قدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل ١٠ في فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤)
مثل البحث عن خصوص احوال البسيط الفلكية او العنصرية او المركبات المراجعة او غير
المراجعة احوال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقداري) احتراز عن
الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهوى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد
لا في البسيط ولا في المركب (قال والمأخوذ في كل ٢) قد ذكر اكل من الجسم البسيط والجسم
المركب تفسيرين احدهما وجودي والاخر عدمي فالاخر يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين
اعني التألف من الاجسام المختلفة اطباء وتساوى الجزء والكل في الاسم والحد قد يعتبر
من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل اكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات
حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا والمركب ما يتألف
حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوى حقيقة ما لا يساوى حسا فالأخوذ من انما أخذ الاول للمركب
وجودي والبسيط عدمي ومن المأخذ الثاني بالعكس فكل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا
 بى تفسير فسر وبى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها و لمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا
 كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا
 على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام
 المختلفة حقيقة لاحسا و لمساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا
 اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٩)
 يريد ان اكثر لمباحث التى تورد في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة
 عند المتكلمين لا بدتها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامتحارا وان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد او لم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهوى
 واصورة (قال القسم الاول في البسائط لفلان ٧) جعل اول المباحث في ثبات فلك محيط بجميع
 مساواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات
 ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعینتان
 لا تبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كى يحيطا
 باكل ايتين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلو جوب
 كونه ذارضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر
 اولا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه انتهت دون المحاط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة
 من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها يصلح محدداتها وايضا كل منهما
 انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين
 معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد
 من الآخر فيحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كى فلانه
 بسيط يستلزم زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته
 لم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة
 فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون محددة به وجه اللزوم اما في البسيط لثايل عن الاستدارة
 فظاهر واما في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من اوزنه
 جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيا غير ملاقىه بالطرف الآخر
 مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك اشيا بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة
 الى جهة وفي هذا نظره لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب وبهذا
 يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتمام (قال لما قيل ٢) اشارة الى رد
 وجهين آخرين استدلال بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كى لم يتحدد به الجهة
 القرب لان البعد عنه غير محدد اورد بالانع فان الشكل البيضى او العدسى بل المضلع ايضا يشتمل
 على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في لقرب من جانب البتة
 غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون مساوية وثانيهما انه لو لم يكن كى بالزوم
 من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالى للفرج الزوايا ورد بانه لو فرض
 مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا ويحرك على قطره الاطول او عدسيا ويحرك على قطره
 الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجي فيكون محدبه مستديرا كما ذكره قلنا
 فيكون ذلك استدلالا برأيه لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضى سطح يحيط به
 قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ما هما اعظم وكل منهما اذا دبر

هائى معظم مباحث الفصل حكاية
 عن الفلسفة مبني على اصول
 قاسدة او غير ثابتة
 وفيه مباحث المبحث الاول في اثبات
 المحدد قد سبق ان من الجهات ما هو
 حقيقى يتوجه اليه بعض الاجسام
 بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد
 من تحديدهما بجسم واحد كى يحيط
 بالكل يتحدد بمحيطه الترتب وبمركزه
 البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فع
 احاطة البعض البعض يتعين المحيط
 للتحديد وبدونها كان كل في جهة
 من الآخر فلا تكون الجهة به قبله
 او معه على ان التحديد بكل منهما
 يكون هو لقرب منه لا لبعد واما الكرية
 فلا متناع تركبه او زواله عن الاستدارة
 لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة
 التى لا تكون الا من جهة الى جهة
 فيبقى كون الجهة به
 ٢ ان غير الكرية انما يحدد القرب
 دون البعد فانه ممنوع او ان حركته
 سبما على الجسم المستدير يستلزم وقوع
 الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد
 مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على
 قطره الاطول او عدسيا يتحرك على
 قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما
 الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد
 سوى القرب وهو ظاهر

٣ الجهات تعيين اوضاعها به والا
فالفاعل لا يلزم ان يكون جسما والقابل
ليس الا واحدا لان العلو نقطة
من الافلاك والسفل من الارض لكن
من حيث انها مركزا للمحيط
ومتحددة به المحيط بتعيين مركزه ولا
عكس ولهذا لم يكن للارض دخل
في التحديد وانما تعيين المحيط بالكل
لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا
يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون
المحدد بالحقيقة هو محدد المحيط
ويكون مقعره تحت كما في سائر الافلاك
بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم
على انه نفس المحيط حتى يكون كله
فوق لذاته متن

٢ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام
متمثلة والحركات مسندة الى قدرة
المختار لم يتم ما ذكره ولم تمنع الحركة
المستقيمة على السموات ولم تثبت
ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل
الحرق والالتهام ولا الكون والغساد
ولا الكيمياء الفعلية والانعكالية ونحو
ذلك وزعم بعض القدماء انها في غاية
الصلاية واليبس والملاسة ولها
في تماسها نفعات يعمها اصحاب
الرياضة متن

على نفسه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد
به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محردا للجهتين هـ (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال
تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلان سلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة
وان كان قابلا فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقرب بالمحدد وتقرير
الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعيين الوضع لا يكون الا بذي الوضع
وتعيين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض اذ لا يكون للارض دخل في التحديد
ففيه عدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومحدد به ضرورة ان المحيط يتعين
مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متساوية فهذا الاعتبار كان المحدد
للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي
الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك
القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم
على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الامقعر
فلك القمر بما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة
ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محردا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات
وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك
القمر انما يدل على انه مكافئ للطبيعي لاجتهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لاجتهته
بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطال للارض
الآتري ان النار لو فرضت قاطبة لفلك القمر كانت متحركة الى فرق لامن فرق ولهذا اتفقتوا على ان
فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدود وقولهم انها تطلب جهة الفوق يجوز معنى
انها تطلب المكان الذي يلي جهة افوق وبعد الاتفاق على ان المحدود فوق الكل اختلفوا في انه هل
ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كما لمحدد
فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوز به بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدد به اذ اليه الانتهاء
فتكون الاشارة من مقعره الى محدد به من تحت ومنعه بعضهم زعموا انه ان المحدد هو نفسه فيكون كله
لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه
كانت حركة من تحت (قال نبيه ٢) لاختفاء في ان اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاء والالجازان تنهى
اليه الامتدادات وتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها
الى الطبيعة والالماكان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط وتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب
المركز وتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن
وان الاجسام متمثلة يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر وان الحركات مسندة الى قدرة
الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكره في اثبات المحدد بالنفس المذکور ولم تمنع الحركة
المستقيمة على السموات كما لم تمنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم تثبت ما فرعوا
على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الحرق والالتهام ولا الكون
والغساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والالوان والطعوم والروائح والالين والخشونة
والملاسة ولا الخفة والثقيل الى غير ذلك مما ورد به الشرعية المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد
خاصة دون سائر الافلاك فان تمسك رايه علم بالصدائها تحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ
ميل مستدير فلا تحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتساع انقطاع
الاستدارة وحدوث الاستقامة ام يعلم بالصدود دليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

٧ زعموا ان المجدد تاسع الافلاك
بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة
وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية
يل السبعة متن

ارادية لازمية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتأهين ان الافلاك في غاية ما يكون
من الصلابة واليبس والملاسة وهي في دوراتها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة
والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متشابهة مستحسنة تقف
عندها القوى البدنية وتخبى النفوس البشرية (قال المبحث الثاني ٧) قد انجز الكلام ههنا
الى ذكر جل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث
كيفيةها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتفنع به في الشرعيات
كمعددا المشرق والمغرب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يهين
على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه
مما يجب التنبيه لفساده فيحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم
آخر فيه براهين يسمونه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فيجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الخاكي
بالمحكي ويتخذ ذلك مغترا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر
وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها با نظر الدقيق متحركة
حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشتري
والزهره وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت
الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك كالحلقات في المياه بنوع على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكاثية على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة للحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين
المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من
الثوابت دلي فلك وان تكون الافلاك لغير المكوكة كثيرة محبوبة بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك
لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السمويات فضلا لاحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تسعة
الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بهما نفس واحدة تحركها الحركة
اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بالثوابت ودوائر البروج على محذب فلك
زحل وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة
الاخرى لكن بشرط ان تقرب دوائر البروج متحركة بالسريرة دون البطيئة لتتقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع (قل وانه لا كوكب عليه واحد يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل
زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحلقات في المياه لا يقولون بذلك
(قال يسمى معدل النهار ٢) اما دل الليل والنهار في جمع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد
بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها القطبان اثبتان عند حركة
الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحده قطبي العالم وهو الذي
يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشملى والاخر الجنوبي (قال ويتم دوره في قريب من اليوم بلبلة ٢)
انما قل في قريب لانها تنقص من اليوم بلبلة بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
(قال ويحرك الكل ٣) يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحتها بحكم المشاهدة لكونها
بمزالة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمزالة كرة واحدة والافق الحركة
الوضعية تحرك المحاط بتحريك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحيط في تحت المحيط كالحارج
المركزين المثل على ما سيجي ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحت فلك الثوابت ٢)
سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعنى ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما
لبطء حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما اثبات ما بينها من الابعاد على

نظم من المشرق الى المغرب على منطقة
متن

٢ وقطبين يسميان قطبي العالم
متن

٣ لانها كالجزء منه متن

٢ يتحرك من المغرب الى المشرق على
منطقة وقطبين غير منطقة التاسع
وقطبيه ويتم دوره سنة وثلاثين الف
سنة او في ثلث وعشرين الف سنة
وسبعة مائة وستين سنة او في خمسة
وعشرين الف سنة وما في سنة
على اختلاف الاراء ثم تحت فلك زحل
ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم زهره
ثم عطارد ثم القمر اسحسانا
قياس بين الشمس والسفليين
متن

وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة
وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاروي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب
باعينها لا تحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان
اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السرعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والام يحس بالحركة
اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات القياس ان اثواب لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم
بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطليموس ومن قبله تقطع في كل
مائة سنة درجة فتم الدورة في ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست
وستين سنة درجة فتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة وبعضهم
وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة
ويوافق رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآلات او لاسباب لا يطلع عليها
الاخلاق السموات (قال واستدل بالامن الكسف ٣) يعني انهم وجد والقمر يكسف سائر السيارات
ومن الثوابت ما يكون على عمره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواق الا الشمس
فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها بالحكم
بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسننا لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير
الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمس القلادة وقد نأكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر
وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني
زحل والمشتري والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز
الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر فان
وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها
وام يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف باله لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح
نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين
ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمنع كون الثوابت على افلاك شتى
متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا جهة للاعتراض
بانه لم لا يجوز ان يكون كل من اثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات وفيما بينها
(قال وافلاكها الكلية مملات ٦) يعني ان الفلك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى بمثل ذلك
الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفي جوف ممثل
القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد ارشد هم
الى ذلك ما ادر كوا بال رصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات في الافلاك الجزئية ممثل القمر
ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وسنذكر فيهما ما نل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر
مركزه من مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته ماثلة عن منطقة البروج ماثلة بالثابت لا يتغير فالجوزهر بماس
محدد بمقعر ممثل عطارد ومقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة لدار ومنها الافلاك الخارجة
المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق
المركز بماس بمقعره محدب موافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض
ويسمى الاوج ومقعره مقعر موافق على نقطة مقابلة الاولى هي اقرب نقطة عليه من مركز الارض
الحضيض في البصر وبقية الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين
على مركز العالم غلب على الوسط بقدر ما بين مركبي موافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك
الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المقابلين لغايتي الغلظ وهذان الجسمان يسمىان بالمتعين

٣ في البواق والكواكب السبعة تسمى
السيارة والشمس والقمر يسمى النيرين
والبواق المتحيرة من
٦ لكون مناطقها على منطقة البروج
من

٨ فلك آخر من مركز الارض
يسمى المائل ثم في ثخن المائل وكل
من المثلثات الغير القمر فلك شامل
للارض خارج مركزه عن مركزها
يسمى في عطارد مديرا وفي باقي المتحيرة
حامل بماس محدب محدب المائل
او المائل بنقطة تسمى الاوج ومقعره
مقعره بنقطة تسمى الحضيض ويبقى
الفضل جسمين مستديرين على مركز
العالم يسمىان بالمتعين بتدرج كل
منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين
الى رقة ينتهي عند نقطتي التماس
على التبادل بمعنى ان رقة الحاروي
منهما عند الاوج وغظه عند
الحضيض والمحوي بالعكس وفي ثخن
المدير فلك آخر خارج المركز يسمى
الحامل ينفصل عن المدير كالمدير
عن الممثل فيكون اعطارد اوجان
وحضيضان واربع متمات والمائل
في المتحيرة اسم للحامل ثم في كل ثخن
كل حامل كرة تسمى فلك اتدوير احد
طرفي قطرها بماس محدب الحامل
والاخر مقعره والكوكب مفرق فيه
بمماس سطحه سطحه والشمس في
الخارج المركز كالتدوير في الحامل

ويكون ذلك التدرج من الغلط الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحوى منهما
يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوى عند الحضيض وغلظه عند الاوج
وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير والتدوير
كرة في ثخن الخارج المركز تماس سطحها بحب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقره بنقطة مائلة لها
تسمى الحضيض والكوكب مركزه فيهما بحيث تماس سطحاهما على نقطة ولم يعتبر لهما ولا للكوكب
تغير بل اعتبراه صمتين ففوله ثم في ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج
المركز هو في القمر المائل وفي البواقي مثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه
التدوير الحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج
المركز الذي يفصل عن المدير انفصال المدير عن المثل ويكون فيه التدوير فللعطارد خارجا مركز
واوجان وحضيضان واربع متمات والمائل في المتخيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير
اذا تقرر هذا فنقول للشمس مثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس والقمر مثل في
جوفه مائل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد ومثل في ثخنه
خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة
الباقية مثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توها
دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار
ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فبحسب
هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين
متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها
ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقطتين الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست
قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المثلثة اثني عشر قسما سماوا كل قسم منها
برجا وجعلوا كل برج ثلاثين قسما سماوا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سماوا كل قسم
دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغاما بالغ وسماوا من نقطتي تقاطع
المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني مائل القطب الشمالي
اعتدالا ربيعا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفا وسماوا نقطة
تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفا وفي جانب
الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ في الشمال الى
الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى
الاعتدال الآخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها
منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها
منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي مأخوذة من
صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بجزاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الافلاك
الثامن اثروا بقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات (قال وكل من السيارة يقطع هذه البروج
على التوالي ٧) اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق
وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة
المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك
وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة
وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم

ثلاث دوائر متقاطعة على قطبي
البروج قاطعة لمنطقتيها على ابعاد
سواء مارة احداها تقاطع المعدل
ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة
للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر
المثلثات ايضا اثني عشر قسما سماوا
كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلاثين
درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل
دقيقة ستين ثانية وهكذا وسماوا نقطة
التقاطع التي تجاوزها الشمس الى
شمال المعدل اعتدالا ربيعا والى
جنوبه اعتدالا خريفا ومتصف
ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا
صيفا وفي الجنوب انقلابا شتويا وزمان
قضى الشمس من البروج الشمالية
الحمل والثور والجوزاء يعبا والسرطان
والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب
الميزان والعقرب والقوس خريفا
والجدي والدلو والحوت شتاء متن
٧ اعني بحركة من المغرب الى المشرق
اما اجمالا فالشمس في ثلثمائة وخمسة
وستين يوما وربع يوم وهي السنة
الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة
وخمسين يوما وسدس يوم وخمسة
وزحل في ثلاثين سنة والمشتري في اثني
عشرة سنة والمريخ في سنتين الاشهر
وانصفا والزهرة في حدود سنة
وكذا عطارد كل ذلك على التقريب
متن

وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثمانين سنة والمشتري في اثنتي عشرة سنة والمريخ في
 سنتين الاشهر او نصفها وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما
 التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك
 الجزئية الى التوالى او خلافة فن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدير عطارد حول مركزه على
 غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابيهما ويظهر في اوج الحامل وحضيضه ويحدث
 بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلاك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم
 بليته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على
 خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهو قلم لا بد
 من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير ووج الحامل في الميزان والمحل المقابلة وانما هي
 المقارنة وجعل المدير اما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز
 التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر
 بالعكس ومنها حركة مثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث
 دقائق واثنتي عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب
 اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة ماثل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار
 ومنطقة البروج وغير اقطابيهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقائق ويتحرك بها
 الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر
 والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فتعبر حركات الافلاك المائلة سوى مثل القمر
 وتظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلاك الثامن حتى ذهب بعضهم
 الى انها بحركته واختار الاخرى كونها حركات المثلثات بذواتها احترازا عن كونها عطلا
 والتموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك
 الخارج المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة
 وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس
 دقائق وللمريخ احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة كالشمس واطارد درجة ونصف والقمر اربع
 وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج
 وغير اقطابيهما ويظهر في مراكز تدوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب
 ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتخيرة على غير منطقة حاملها والنصف
 الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم لتدوير العلوية اعنى زحل
 والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها وتدوير الزهرة سبعة وثلاثون
 دقيقة وتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق وتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقائق
 ولا محالة يكون النصف الاسفل من تدوير المتخيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى
 (قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن
 منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركة تدوير المتخيرة على غير مناطق حواملها
 المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن
 منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي
 البروج ورأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلاك الاعلى يقع بين
 المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى
 يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع

٦ حركة اليوم بليته الى خلاف التوالى
 اعنى من المشرق الى المغرب لمدير
 عطارد وعلى غير منطقة العالم
 ومنطقة البروج واقطابيهما تسع
 وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون
 ثالثة ولمثله على منطقة البروج
 وقطبيها ثلث دقائق وكسر والمائل
 على غير المنطقتين والاقطاب
 احدى عشرة درجة وتسع دقائق
 والى التوالى لمثلثات غير القمر على
 وفق الثامن حتى كانها بحركة
 والخارج المركز للشمس على منطقة
 البروج دون قطبيها تسع وخمسون
 دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة
 ولزحل دقيقتان والمريخ احدى
 وثلاثون دقيقة وللزهرة كالشمس
 واطارد درجة ونصف والقمر اربع
 وعشرون درجة وثلث وعشرون
 دقيقة كل ذلك على غير المنطقة
 والاقطاب والتدوير العلوية فضل
 حركة الشمس على حواملها وتدوير
 الزهرة سبع وثلاثون دقيقة واطارد
 ثلثة اجزاء وست دقائق والقمر ثلثة
 عشر جزءا واربع دقائق وهذه في
 تدوير المتخيرة للنصف الاعلى وعلى
 غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر
 للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل
 والمائل فلا محالة يكون النصف
 الآخر الى خلاف التوالى من
 ٣ ميل عن منطقة البروج بحسب
 المائل فقط والمتخيرة بحسب المائل
 اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير
 عن المائل وكل الميلين يسمى بالعرض
 من

٦ والممثل بالجوزهرين والتي تجاوزها الكواكب الى الشمال بازاس والاخرى بالذنب فظهر ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات ومبناه على اعتقاد الانتظام في السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد المتوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولا شك ان من الخارج المركز الذي يحرك الشمس مثلاً حركة متشابهة حول مركزه القوس التي تكون في النصف الاوجي من الممثل اعظم من التي تكون في النصف الحضيضي وانها لا تقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركته الحامل يرى سريعاً واذا كان له في النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئاً وان انتهت الى التساوي وذلك في المتحيرة لا غير يرى واقفاً وان زادت يرى راجعاً

هـ

٨ ليست استدلال بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدسا من

دائرة عرضة فلك البروج عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز الخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك المائلة وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتي يقابلها بالذنب تشبيهها المشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتين وجعل الاخذ في الشمال راسالانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما اثبتوا فلما للحركة اليومية واخر حركة الثوابت وتاملوا في احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس مثلاً وخارج مركز وتدويرا والقمر مائلاً ومثلاً وخارج مركز وتدويرا واكل من العلوية والزهرة مثلاً وخارج مركز وتدويرا واعطارد مثلاً ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطء وانحراف عن سننها فحين ادركوا شيئا من ذلك ابتدوا له سببا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلاً اذا كان الكوكب متحركاً حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب منه سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فترى الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخاً ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المديتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركته حاملة اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعاً واذا كان في النصف الذي يخالف حركته حركته حاملة اعني اسفل المتحيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حاملة يرى بطيئاً لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التدوير والحوامل ترى الكوكب واقفاً لان الحامل يحركه الى التوالى جزأً ويرده التدوير الى خلاف التوالى جزأً فيرى من فلك البروج في موضعه مكانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعاً لان الحامل يحركه جزأً والتدوير يردّه جزئين مثلاً (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

٩ من اختلاف الأشكال نور

القمر على حسب اختلاف اوضاعه
من الشمس انه في نفسه مظلم يستضي
بالشمس فعند الاجتماع يكون
وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا
انحرف الينا من جهه المضي قدر
ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان
يباغ الاستقبال فيصير وجهه المضي
كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فيأخذ
النور في القصان الى المحاق متن

٧ عند الاجتماع على عقدة الرأس
والذنب او يبق بها بحيث يكون
عرضه اقل من مجموع نصف قطره
انند ويرى جرمه المظلم كك
او بعضه على وجه الشمس وهو
الكسوف متن

٣ عليها او يقر بها بحيث يكون
عرضه اقل من مجموع نصف قطره
وقطر مخروط ظل الارض انحبس
بالارض عن نور الشمس فيرى كله
او بعضه على اظلامه الاصلي وهو
الخسوف متن

٩ اختلافات اخر تقتضي زيادة افلاك
تحيروا في كيفية احوالها واما اوضاعها
وحركاتها وذلك ان كون مركز
الدور متحركا بحركة الحامل يقتضي
ان يكون تشابه حركته وتساوي
ابعاده ومحاذاة القطر المار بالذروة
والخضيب كلهما بالاضافة الى مركز
الحامل وقد وجد في القمر تشابه
الحركة حول مركز العالم ومحاذاة
القطر بالنقطة من جانب الخضيب
بعدها مركز العالم كبعد ما بين
المركزين وفي التحيرة تشابه الحركة
حول نقطة على منتصف ما بين
مركز العالم ومركز المدير في عطارد
والحامل في البواقي وايضا ميل المائل
عن المثل شمالي في نصف جنوبي
في آخر فلزم ان يكون مركز الدور
كذلك لكنهم وجدوه ابد الزهرة
شماليا وعطارد جنوبيا متن

اخر والجواب انها قد مات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السمويات بثبوتها
عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر
الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالجرة ومحو القمر
وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير والخارج المركز وان حركات اوجات
المثلاث بانفسها او بافلاك الثامن (قال كما تحسوا ٩) اورد منها من الحدسيات المشهورة
فيما بينهم اضافة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صفيق يقبل
من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عند اصطاله فيكون ابد المضي من جرمه الكري اكثر
من النصف يقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضي والمظلم دائرة قريبة
من العظيمة تسمى دائرة النور وبفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل
دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف
المظلم منه حينئذ مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر
حينئذ هي القطعة المضئية والقمر حينئذ يسمى بدرا وتقاطعان في سائر الاوضاع اما في الترتيبين
فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان
ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي
يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس
قريب من اثنتي عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧)
اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والاثارة بالنسبة الى الابصار
حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينهما وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر
على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرتئي ويكون لاحتمال على احدي
العقدتين الرأس والذنب او يقر بها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره
وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين
بالكل وهو الكسوف الكلي او البعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لافق ذاتها بل بالنسبة
الى الابصار جازان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث
يراه القوم وانت لاتراه وان يكون كليا القوم جزئيا لاخرين او جزئيا للكل لكن على التفاسوت
واما اذا كان عرض القمر المرتئي بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر مخروط شعاع
الشمس فلا يكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك
ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدي العقدتين او يقر بها بحيث يكون عرضه اقل
من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحبس بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان
فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي والجزئي واما اذا كان
عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فيما بين مخروط الظل فلا ينخسف
(قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعني انهم وان ثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم
وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لها
من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض
السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى
صاحب التحفة حل الجميع وجهه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة
كنقطة (ا) التي هي مركز كرة (ب) على محيط دائرة كدائرة (ا) وكانت تلك الحركة بسيطة

حدث عند مركز ذلك المحيط وهو (ر) في ازمة منساوية زوايا منساوية كزوايا
 (ازد زه) وينبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي (ا د ه) ويلزم ايضا
 ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر) ايضا منساوية في جميع الاوضاع كخطوط
 (ز ا ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا د ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من
 الكرة المفروضة ابدأ محاذيا للنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (د) كان القطر مثل
 (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ل ثل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج للمركز
 كما قدره لزم ان تكون الامور الثلاثة بالتسوية الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك
 بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المنساوية في الازمنة المنساوية حول
 مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الوجة على ما وقع
 في المواقف سهوا بعد ما عن مركز العالم كبعدها بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة متوسط
 مركز العالم كبعدها بين مركز الخارج فالتجه الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة
 على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المديرو في الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم
 ومركز الحامل فالتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر في التحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها
 لما كانت للنقطة التي بحسبها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر
 ووجد اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والمائل تقضي ان تكون احسب نصفه
 شماليا من المائل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم
 وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما في الجنوب
 بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس
 الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا
 فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ابدأ وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والاتصال
 من محرك ولم يذكره (فار البحث الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينفع بها
 في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فيها دائرة
 الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخي من منه فان اعتبرنا بالتسوية الى مركز الارض
 فافق حقيقي والدائرة عظيمة اولى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما
 متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قائمة الشخص
 يمر مركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط السكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه
 نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس ومادونها اذ ليس للارض بالقياس
 الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فرق الارض تسمى مقنطرات
 الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق
 على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كانا
 غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احدهما نقطة المشرق
 ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب
 وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالا فافق المائل ولا حصر للافاق
 المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم والقطبي
 العالم سميت بذلك لان النهار ينصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف
 اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمت الرأس والقدم اعني حيث ينطبق
 دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباهما نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف

توهموها لكل موضع من الارض دائرة
 على الفلك فاصلة بين الظاهر منه
 والخي سموها دائرة الافق وقطبها
 سمت الرأس والقدم فان كانا قطبي
 العالم انطبق الافق على المعدل
 والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم
 ويسمى افق الاستواء او غير قوائم
 ويسمى الافق المائل واخرى مارة
 تسمى الرأس والقدم وقطبي العالم
 سموها دائرة نصف النهار وقطبها
 نقطتا المشرق والمغرب متن

المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض (قال وتوهبوا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلاث قاطعة للعالم فلاحالة يحدث على بسيط الارض ثلاث دوائر احدها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الاربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها (قال وسماه من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الرأس ولا محالة تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب لكونه اقرب نهايتي العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس الجزائر الخالدات انما غلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا (قال وقسموا المعمورة ٨) لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة فطر الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا فطر البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقس اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي وكل من الاقاليم ينحصر بين نصف مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شي بانصاف الدقوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلاثا درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمان والخامس حيث العرض تسع وثلثون والعشرون والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمان والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة (قال ففي خط الاستواء ٦) اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والى التي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دوليا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فتدريها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبي وشمالي وبالثانية الى ظاهري وخفي والمكشوف احد الاربعين الشماليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقي وغربي متن

٧ وما بين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سواها الاقاليم السبعة متن

٦ يكون دور الفلك دوليا والليل والنهار متساويان ابدا ويسامت الشمس رؤسهم في الاعتدالين وهو صيف وبيعد في الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفي عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفي الافاق المائلة يكون الدور حاثليا والقسي الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس في البروج الشمالية وبالعكس في الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي وتفاوت الليل والنهار متن

واذا انتقلت بالليل الى النصف الخصبى كانت الحركة الثانية اسرع فتعبد ها الحركة الاولى
ابطأ فتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس
رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لان مدار
الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب
رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدى ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد
مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتان وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع
فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر او نصفه تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون
قطب العالم على سمت رأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق
مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار
ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف
من الفلك يكون ابدى الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف
الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهار او مادامت
في النصف الخفي منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما ولبلة ولانفاضل الامن جهة بطء
حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور جائليا
لمعدل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر واهذا سميت
بالافاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقطعها اعني الذي
يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور وفي
جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقطعها الافق فان كانت في شمال
المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي
الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار
اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي
لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان
النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقطعها
الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي
فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي
وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت
بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها
الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها
الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر
وتناقص النهار وتزايد الليل الى رأس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره
وبالعكس كنه اهل اول السرطان ليل اول الجدى وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ما ذكرنا
من عظم امر السمويات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر يمكن شهادته بالامارات
ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا
ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لاختيارا وذلك في غاية الفساد وجعله اوه فرعا هو تأثير
الحركات والاضلاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الاحداث ثم انهم لما ذهبوا
الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم
اننا شاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كد او المشتري ابيض والمريخ احمر وانهم

لا شك ان خلق السموات اكبر دلالة
ما فيها من العجايب على القدرة
البالغة والحكمة الباهرة اظهر
الا ان ابتداء ذلك على نفي القادر
المختار وفي استناد الحوادث الى
ما يعاقب من الحركات والاضلاع
تعطيل الصانع تعالى وتقدس
ثم انهم وان ذهبوا فيما شاهد من
اختلاف الالوان الى ان الزرقة متخيلة
في الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكردة
زحل وبياض المشتري وحرارة المريخ
اختلاف في الاضواء وفيما يقال
من اختلاف طبائع الكواكب
والبروج الى انه راجع الى الآثار بحسب
الحركات والاضلاع الا انهم اضطروا
في اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا
ومركز الكواكب والتدوير ونحو ذلك
الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية
ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب
لاستواء نسبتهم الى الكل فلزمهم
الرجوع الى القادر المختار والعجب
انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات
على هذا النظام اذ لا وابدأ يعملونها
ارادة تابعة لتعاقب الارادات
الجزئية من نفوس فلكية على ماسياتي

يحملون زحل باردا يابس والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين
في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقعة متخيلة في الجولا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضائة
جرمه وما يشاهد في التحيرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب
او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار سببا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها
من الحركات والاضواء ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا او رد عليهم
تعيين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب
او انه وير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب
القابلة لا يتنافى اختلاف الآثار لجواز ان يكون عاذا الى الاسباب القاعلية وفيه نظر لان الفاعل
ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتأني هذا الاختلاف وان كان
مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز
ان يكون اختلاف الحركات والاضواء المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما ثبتوا
من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة
على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية
من النفوس الفلكية على ما سبأني مع انما فاطمون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع
بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثاني في البسائط العنصرية ٩)
المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة اثار والهوا والماء والارض لان الشواهد الحسية
والتجربة والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات قد دللت على ان الاجسام العنصرية
بساطتها ومركباتها لا تتخاو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل
على واحدة فقط ولا يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة
واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض ومبنى ما ذكرنا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر
اما حارا وباردا وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل
وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد في تركيب المترجات من لطيف او كثيف
فاللطيف اما بحيث يحرق ما يلاقه وهو النار اولا وهو الهواء وكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو
الارض او يقال لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفریق الاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة
او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقرار والابتن سببا
في ذلك كلام طويل اوردته الامام في المباحث مع جل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق
ان من حارل بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا
بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتها
البها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا متخلة اليها ولا جرم زعموا
ان الاسطوانات هي هذه الاربعة (قال ولم يقلوا الاشياء ٧) يعني ان الفلاسفة في كمية العناصر
اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والباقى بالاتصال قبل النار وقبل الهواء وقبل الماء
وقبل الارض وقبل البحر ومنهم من جعله اثنين قبل النار والارض وقبل الماء والارض وقبل الهواء
والارض ومنهم من جعله ثلاثة قبل النار والهوا والارض ونحو الماء هوا متكاثر وقبل الهواء
والماء والارض وانما النار هوا شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقرار
الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقلوا الاشياء الا في امور ثلاثة

٩ وفيه مباحث البحث الاول
لما وجدوا الاجسام العنصرية
لا تتخاو عن حرارة وبرودة ورطوبة
وبيوسة من غير اقتصار على واحد
او اجتماع لثلاثة ذهبوا الى ان العناصر
اربعة بحسب الازدواجات الممكنة
حار يابس هو النار وحار رطب هو
الهوا وبارد رطب هو الماء وبارد
يابس هو الارض وبنوا طرق الحصر
على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها
مثل الخفة والثقيل على الاطلاق
او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق
بسهولة او عسر والتعويل على
الاستقرار

٧ الا في وجود كرة النار ثم في يبوستها
وفي حرارة الهواء والاستدلال بالآثار
ضعيف لا يمكن اسباب اخر وبان النار
لو كانت حارة رطبة لكانت هوا والهوا
باردا رطبا لكان ماء اضعف لا يمكن
الاشتراك في اللوازم سيما المختلف
بالشدة والضعف

الاول وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعماءهم انها دخان غليظ
يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية
وان يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصر ابراسه الثاني بيوسه النار
بمعنى عصر قبول التشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة
ولا مجال لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض
فمظاهرها بخلاف ذلك والاستدلال بان شأن الحرارة اقناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية
الحرارة فيلزم ان تكون في غاية البيوسه ضعيف لان اقناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة
قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما تنفي البلية والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون
يا سا في نفسه كما في الهواء الصرفة الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرفة
عن انعكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زهريرا وما يقال
ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة غير مسلم
واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان
ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في الوازم سيما الوازم المختلفة بالشدة والضعف المخصص
بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية (قال ثم جعلوا ٤)
يعني ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعني المسماة بالمواليد
اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها
انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انما اذا اجتمع الماء والتراب مع تحلل الهواء وقيضا ن حرارة
من الشمس حدثت النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات
والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلارطوبة
او بلا هواء فتخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مر كبا في لقرع والانيق واوقدنا
عليه نارا من شأنها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية
ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة
تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لا يكون
تلك الاسباب لكونها على التقضي والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات
فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع بين الجز الناري وغيره من سبب يستديمه يثبتهم
التأثير والتأثر فلم لا يكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم
بدانه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية
من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس
واوسلم ما ذكر فيما شاهد تركيبه وتحليله فلا بد على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث الثاني ٢)
زعموا ان هيرقلي العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب
الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فمنه تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز
ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب
عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض بكل من الاربعة ينقلب
الى ما يجاوره فتقع ثلاثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء
والثاني بين الهواء والارض او بواسطة اثنين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل
ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاربعة ستة

هذه الاربعة اركان المواليد منها
التركيب واليه التحليل لما يشاهد من انه
اذا اجتمع الارض والماء مع تحلل الهواء
واقفاضة حرارة من السماء تكون
النبات وصار مادة لتكون الحيوان
وانه اذا وضع مر كب في القرع
والانيق تصاعد منه جز هوائي
وتقاطر مائي وبقي ارضي ولا بد من
الناري لتبين على حدوث الصورة
الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب
المقتضية وضعفه ظاهر متن

يكل من الاربعة ينقلب الى المجاور
تخلع صورة ولبس اخرى ويسمى
الكون والفساد فتقيا بين النار والهواء
تظهر وفيما بين الهواء والماء كافي غليان
الماء وحصول القطرات على الاناء
المكروب على الجمد وفيما بين الماء
والارض كما في تسيل الاحجار
بالحبل وانعقاد مياه بعض الغيون
احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر
فيما بين غير المجاورين حصلت اربعة
بواسطة واثنين بواسطة متن

والتي بوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجميع اثناعشر جاصلة من ضرب كل من الاربعة
في الثلاثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء
فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء لمبرد بالجر يجوز ان يكون للريش ولا يجذب الانخرة اليه
على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائة لكنها اصغرها وجذب
حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجورة الاناء
المبرد بالجمد كثفت وثقلت فترت وجمعت على الاناء ورد الاول انه لو كان للريش كان الماء الحار اولي
بذلك لكونه اللطيف ولما كان انما الا في مواضع الريش على ان الريش انما يتوهم في الاناء للملو بالجمدون
المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المئوية في الهواء الحار الصافي
بل لابد من ان يتجرو ويتصعدوا وسلفي ينبغي ان يفعدا وينقصا بالنزول فلا تعود قطرات لانا بمدازاتها
ولو ادعى انها تزلت من مسافة بعد لزم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول
فما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت النار
شديدة الاحالة لمجاورها في جوهرها اقوة كيفية الحرارة النارية وشدةها كانت لها طبقة
واحدة وهي صحيحة الاستدارة بمحورها ومقرها بقاؤها على مقتضى طبيعتها الا عند من يجعل
النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا تحالفة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء
الحركة وتغلظ في بلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقر النار صحيح لاستدارة ثم لا ينبغي ان حركة
المحيط لا توجب حركة المحيط عند اتحاد المركز لكن قد تحركت به حية لاسباب خارجة وقد استدلوا
بما يشاهد من حركات الشهب وذرات الاذنب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تحرك تحرك الفلك
وانما لم يتحرك الهواء تبعاً للنار لانه لطويرة وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها بفصل بسهولة
ولا يلزم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كما كان الطبيعي له
وهو ملازم له ملاصق به طبعاً فينبغي في الحركة ورد بان ذلك مشابه الاجزاء وكذا النار
الملازمة له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحالها مع
سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة
على الرأى الاصح للاصقية مقر النار لا مقره لما يرى من امر المياه والجبال والرياح وله اربع
طبقات احديها الدخانية المجاورة للار يخاطبها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء
من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان
ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء النارية وتصدده من البابس من حيث
انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزهريرية الباردة جدا لمخالطة
الانخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها
الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطر الشمامسة واما الماء فطبقة
واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لفوذ انار الاشعة ومخالطة الاجزاء
الارضية وانما اختلفت بالعدوية والملاوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء
الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احديها الغبرية التي انكشفت بعضها
عن الماء وتجمعت بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية المترتبة
من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسع اوجه لها
صاحب المواقف سبعة لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات
وجعل الهواء ثالثا اعلاها المخالطة من النارية والهوائية وتحتها الزهريرية وفسرها بالهواء
الصرف وتحتها البخارية لمخالطة من الهوائية والمائية ولا يرى كيف خفي عليه ان مات تحت الاعلى
مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زهريرا وان الزهرير لا يكون هواء صرفا (قل وهي ٢)

٧ لثلاثة طبقة واحدة شديدة القوة
على الاحالة صحيحة الاستدارة
بسطحها الا عند من يجعلها هواء
يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية
لما يشاهد من حركات الشهب وذرات
الاذناب على نهج حركة الفلك
ولا كذلك حال الهواء مع النار سهولة
انفصاله برطوبته وعدم بقاء اجزائه على
اوضاعها وقد يخرج بان لكل جزء منها
جزءاً من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي
ويعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها
وكذا اجزاء الفلك غير معدول والهواء
صحيح الاستدارة محدبه لا مقعر له
اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة
ثم الزهريرية الشديدة البرودة بمجاورة
الانخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة
والماء طبقة واحدة والارض ثلث
طبقات المنكشة للاشعة ثم الطينية
ثم الصرفة
٢ مع الماء بمنزلة كرة واحدة وابست
الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها
من التضاريس الا ان ذلك بالقاسم
والمرجع الى الكرية لما في طبيعتها
من البسوسة وما يقال ان ذلك لا يتبدح
في كرتها معناه في كرتها بحسب
الحس والا فالكرية لا تعيل الشدة
والضعف

اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة من كرهها من كره العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كرتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لازمة اها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب (قال والذي تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ٢) لان الارض ثقيل من الماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيرة الطبيعية ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون قبل هو تجذب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احرق قرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية ووجهها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف والاختفاء في ان من شان الحرارة جذب اوطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدى الى الاخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس اثلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد انكبابه والاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكابة والتفجيج وقبل السبب كثرة الوهاد والاغراس في ناحية الشمال باتفاق من الابواب الخارجة فتخدر المياه اليها بالطمع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة المحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتمين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا باذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئ من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة في كرية الشكل ٩) قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء مركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لامن المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئته تغيب الابنة وبحسب النظر الطبيعي بايفيد اليه على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي لا بسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الشكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات وذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه وان في الارض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والشكل ضعيف لانها لا يفيد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزيل بالقاسر فيحوز ان لا تبني على الكرية ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة العلمية فكثيرة مذكورة في مواضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا سارا بتغييره لاسفل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولاً ثم ماتحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توضع نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع اصغر ابعده عن السماء وفي البعض اكبر اقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض

٢٠١
وايدروا لانكشاف البعض شيئا
يعول عايد سوى العناية الالهية
فان ارادوا ظاهرها فقد اهدوا الكون
يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه
الاكمل متن

٢٠٢
بما طنتها وفي كون الارض
في اوسط ثقلها المطلق وفي سكونها
انها في حيزها مع انتفاء انيل المستدير
لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية
الماء برؤية السائر في البحر اعالى الجبال
قبل حضيضاته لوعلى توسط الارض
بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبر
بحسب البقاع وعلى كرتها يكون
طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع
القطب وانخفاضه على نسبة واحدة
بحسب البقاع وكأنه تحدث والافبعد
تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة
الاستدارة والتوسط متن

بانه لو كان امتدادها اطول اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عندهم في آن واحدا وعلى تغير لكان الطلوع على الغربيين قبله على الشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها ايس كذلك بل الطلوع والغروب المشرقين قبلهما للغربيين بحكم ارساد الحوادث الفلكية من الحسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما تتفق في آن واحد لا محالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربى بعد مضي ساعتين كانت للمشرق في عدم مضي ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفق العرض الف ميل وعلى هذا انسق بتعين التحديق ولو كان الامتداد العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة ابقى ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كما ساروا على تغير لا تنقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط لا تخرب النسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغليين في الشمال وبالعكس للواغليين في الجنوب بحسب وغولهما فتعين التحديق في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السموتين لتركب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديق دون الاستقامة او التغير واذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على التهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة التوسط وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلمنا ذلك لا يفيد الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يحصى الابل جوع الى ان ذلك تحدى كما في استضاءة القمر بالشمس (قال القسم الثالث ٢) بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والفنصرية شرع في قسمي مباحث المركبات اعني التي لامزاج لها والتي لها مزاج يقدم ذلك لكونه اشبه بالسياط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتضائه على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوده اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن ابايس اجزاء ارضية فخالطها اجزاء نارية وقلنج عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات زل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافكيرا غير مستديري الغالب وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيف والجود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا او الاقطلا فتنسب الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كبير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لما منع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع ساعا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصدا لصعود وان برد قصدا لنزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكنه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كأنه كوكب انقضى وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صرزة ذوابة او ذنب اوجبة او حيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو الحريق

في المركبات التي لا مزاج لها وهي انواع انواع الاول ما يحدث فوق الارض البخار المتصاعد قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا او بعد فبردا وقد لا يبلغ فيصير ضبابا ان كثرت نزل صقيعا او طلا ان قل وتكاثف ببرد الليل وربما ينمقد البخار الكثير سحابا ماطرا يتكاثفه بالبرد وان يتصعد الى الزمهريرية لما منع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحدث في السحاب فيمزقه بعنف الى فوق ان بقي على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكنه اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كأنه كوكب انقضى وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صرزة ذوابة او ذنب اوجبة او حيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو الحريق

يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب
انقضى وهو الشهاب وقد يكون الدخان غلظه لا يستعمل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على
صورة ذوابة او ذنب اوحية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها
وربما تظهر فيه علامات هائلة جرد وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال
الدخان من الارض وتزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه ينزل من السماء الى الارض وهو
الحريق (قال وقد تكاثف الدخان ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الدخان الكثيرة
المتصاعدة قد تكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزهرية فتثقل وترجع بطبيعتها
فيتنوع الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كوة النار ثم ترجع بحركاتها
النابذة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها
تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها اثر حرته والافلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه
من الاجزاء الارضية الثقيلة كوة الباربع شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة
وقد يكون تنوع الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتروا بالجملة فالمتنوع
من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوابع والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة والهابطة
فسبب الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سمحابة
فيقتصد النزول فيعارضها في الطريق سمحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع
جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتتباطئ
ملتبنة والحق ان ما شوهد من احوال الرياح العالمة الاشجار والمختطفة للسفن من
البهار وما توارى من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المختار غاية ما ذكره لوثبت بيان الاسباب المدية (قال وقد يحول ٩)
يشير الى سبب الهالة وقوس قزح ما الهالة فسيها الحاطة اجزاء رشيبة صفيحة كأنها امر ايا متراضة
بغير رقيق لطيف لا يستمر وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ
انما يرى على الاستقامة نفسه لا يشبه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شجحة لا يعكس ضوء
لبصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صفيحة انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك
الصفيحة كوضع المضي منه اذا لم تكن جهته مخالفة للجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى
شكلا لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تودى شكل المرئ بل ضوءه ولونه ان كان ملوفا فيؤدى كل
واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة يكون الهيئتها الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئ
واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى
في ضوء القوى كاجزاء الهباء المنفرقة في الصحراء واكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح
فيستدل بتخرفها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة ويبطلانها
بتخلف السحاب على المطرات اكثر الاجزاء المناسبة وقد تتضاعف الهالة بان توجد سمحابتان بالصفة
المذكورة احدهما تحت الاخرى ولا محالة تكون الثانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسيه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائة
شفافة صافية وكان وراءها جسم كفيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور
الذى وراءه شئ ملون اى يعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك
الاجزاء المائبة انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصفيحة الى الشمس فادى كل واحد منها
اكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس اوجعلت

المتصاعدة بالبرد فتزل بطبيعتها
ويرد حركة الفلك اياها عند وصولها
الى كوة النار فيتنوع الهواء وهو الريح و
قد يلتقي ريحان من جهتين فيستديران
فتحدث الزوابع واما ما في الرياح
من اختلاف الاحوال واشتداد
الاهوال بحيث يقلع الاشجار
ويختطف السفن من البحار مع ان
رجوع الدخان ينبغي ان يكون
على استقامة كالبخار فيتكلموا
فيه بشئ يعول عليه ولم يتشرفوا
من مرسل الرياح بنفحات الرجوع
من

٩

اليه بين القمر والبصر غير رطب رقيق
ابيض متصغر الاجزاء تنفق اجزاء
اوضا عنها فينعكس ضوء البصر
من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر
فيؤدى كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة
بيضاء تامة او ناقصة وتسمى الهالة
وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها
للشمس وتسمى الطفاوة واذا وقع
مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة
الشمس حصل فيه من انعكاس
شعاع البصر قوس جانبها الاعلى
احمرنا صبع والاسفل ار جوانى
والاوسط كراشى ويسمى قوس قزح
من

بمركز دائرة الكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة
 لكان تمامها تحت الارض وكذا كان ارتفاع الشمس اكثر كان اقوس اصغر ولهذا ما يحدث
 اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقليل لان لنا حبة العليا تكون اقرب
 الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حرة ناعمة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا
 فترى حرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بينهما كراتي مركب من اشراق الحرة وكدر الظلمة
 ورد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من نصوص الحرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها
 عن بعض على ان تولد الكراتي انما هو من الاصغر والاسود فابسه مع الاحمر والارجواني كثير
 مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد شاهدت ٢)
 ذكروا ان القمر قد يحدث على اندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكن قد شاهدت بتركستان
 في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا على لون قوس قزح الا انها كانت
 اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية
 واشراقها بل اكشف وكان ذلك في ليلة رشيبة الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق
 (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الانحجار والجبال والسبب الاكثر انحجر الارض
 عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بياسه وقد ينمقد الماء السيل حجرا
 اما لقوة معدنية محجرة ولا رضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف
 الحر العظيم طينة كثير الزجاجة فاما على مرر الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل
 الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلامن اطلال ثم تحجر او بان يكون الطين المنحجر مختلف الاجزاء
 في الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالمدريج غورا
 شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات
 تحررت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كأنها سافات الجدار فيشبه ان يكون
 حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار
 حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الانحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية
 فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير
 وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال ويكون الحفر ما بينهما باسباب تقتضيه كاسيول
 والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة
 تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض ٧)
 قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحنها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك
 اذا تواد تحت الارض بخارا ودخان او ريح او ما يتاسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام
 او ضيقها جدا وحاول ذلك الخرج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض
 وربما يشققها لقوة وقد يتفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكاة والمصاكمة وقد يسمع
 منها دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة ولما يكون
 في الصيف اقله تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة
 حتى كثرت مخااص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكثيفة
 عن الشماع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاوب الارض بالتحصيف بغثة ولا شك
 ان البرد الذي يمرض بغثة يفعل ما لا يفعله العارض بالمدريج (قال وربما قلب البخار ٢)
 اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت
 كثيرة وانقلبت عيناها انشقت منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى

٢ مثل ذلك للقمر في ليلة رشيبة الجوالا
 انه كان اصغر كفيف الالوان قريبا
 من تمام دائرة من
 ٣ قد يصادف الحر العظيم طبعا
 كثير الرخاوة فينمقد حجرا وتحفر الرياح
 والمياه اجزاء رخوة فتبقى الصلبة
 مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم
 عمارات تحررت ومن غير ذلك ثم
 اصلايتها تبقى فيها الابخرة ولقلة
 تسخنها بانعكاس الشماع تبقى عليها
 السلوج والانداء فتكون المعادن
 والسحب والعيون من

٧ قد يحدث فيها بخارا ودخان
 او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف
 فيتحرك ويحرك الارض وربما يشققها
 فتحدث الزلازل وقد يكون معها
 نار محرقة واصوات هائلة من

٢ ماء فتشقق الارض عيونا جارية
 ان كان لها مدد والافراكة وربما
 يفتقر الى ان يتكثف عنه ثقل التراب
 فيظهر آبارا وقنوات جارية وللشلاج
 والامطار اثر ظاهر في ذلك

٤ بان ما ذكرنا في الآثار العلوية
والسلبية ظنون مبنية على حدس
وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى
بعض الانهال لمعونة القرآن وانه
لا يمنع تكونها باسباب اخوان بعض
ما ذكرنا من الاسباب ناقص يفتقر
الى تأثير من القوى الروحانية وفيما
يشاهد في بلاد الترك من خواص
النبات والاحجار في امر الرياح
والامطار ما يشهد بان لامؤثر الا الله
ولا خالق سواه متن

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه
مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي
المزاج اذا اجتمعت العناصر المنصهرة
الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها
فانكسرت سورة كل من الكيفيات
الاربعة حدثت كيفية متوسطة متشابهة
في الشكل هي المزاج واعتبرت صغر
الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن
بدون المماسسة الا انه في الامتزاج
بالمماسسة وهي تتكرر بتكرار
السطوح التابع لتكرار الاجزاء والمراد
بالعناصر اركانها اذ لا مزاج عن البعض
عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد
ليحصل اتناو بالقوى الكيفيات عند
الاطباء واصو النوعية عند افلاسفة
حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات
واسطة في فعلها لافاعلة لان تفاعل
الكيفيتين ان كان معا كان الشيء
مغلوبا عن شيء غالبا عليه وان كان
على التعاقب كان المغلوب عن الشيء
غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على
توسط الكيفية فان اجيب بان المراد
ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق
موجبا كان ليكون الاعتداد للزوم

على الولا اضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد
بالبرد الحاصل هناك فيقلب ماء ايضا وهكذا الان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن
لذلك الابخرة مدد حدثت الهيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل
عن وجهها اقل التراب وصادفت منقذات دفعته اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب
مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب الهيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانها تجمد ما يزيد
زيادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعني ان ما ذكرنا في الآثار العلوية اي التي فوق
الارض والسلبية اي التي على وجهها وانحطتها انما هو رأي افلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع
ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالافلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة لا شاهد
امثالها كما يرى في الجماد من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها في البرد الشديد من تكاثف ما يخرج
بالانتفاخ كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة
الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والملاحظات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ما ذكرنا
من الاسباب وقد ينضم اليها من قرآن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف
الاشخاص فيحصل اليقين لبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يتبع استنادها الى اسباب
اخر لجواز ان يكون تلو احدا نوع على متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقلها وعن البعض
اكثرها وبار في جملة ما ذكرنا من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام
قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقطع الاشجار العظيمة
ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص
فيه ويحرق بعض حيواناته وما يغذ في التخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام
الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكبس ولا يحرق في الكبس الا ما يحرق من الذوب ويذيب
ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون لها
حركات طوية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يمكن فيها ما ذكرنا من الاسباب
المادية ولغالبية بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحى ارس
وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل
بانه ليس صادرا عن لبنات والحج بل عن خالق القوى واقدار سمعت غير واحد من الثقات
انهم اذا سافروا في الصيف اصحوا واحدا من لكفرة بقوة باستعمال بعض تلك الاحجار مبهلا
منضرا عن اثناء ذلك الى الخلق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات
ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستئصال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظن ان تلك السفر
فيها ربح تدفع عنهم البعوض تسيرهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما
تستقبلهم فرقة اخرى معهم سمحابة تكفيهم ويربح الى خلاف جهة هذه الرياح وانكار هذا
عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي ينفتح به العبد من الحديد على
قويم الفرس عند اصابته فشهو وامرئى ان النصيب الواردة في استناد اشكال هذه الآثار الى
القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فلا نور
(قال القسم الرابع ٧) شروع في رابع الاقسام التي تب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام
على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفي مقدمة بيان حقيقة المزاج واقسامه وثلاثة
مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للمتزاج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام
في ذلك مبني على قانون افلاسفة ونعني في تفسير المزاج طريق التفريق على طريق التعريف
بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجمعة المنصهرة الاجزاء

٤ او مختارا ليكون لمجرى العادة اوبان المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله في جانب الاخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد وان التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق الزم مثله في المزاج وان جعل المنكسر السورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء ظهر ان ليس يلزم كون الفاعل صورا لسياط المترجمة والاشبه باصولهم انه صورة المائنة بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية او انفعالية ومادته تفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يمنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تنكسر ببرودة النار برطوبته لا ببرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب او بسيط بحيث لا يتفاوت الا بالعدد اذ لو كان هي الكيفيات العنصرية بهيئتها وكانت التشابه في الحس لفرط الامتزاج وعدم التميز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تحقق ككيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة او نفس عليه من

بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمثابته انما يحس بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها في رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالألوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحضر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجي من معناه فللمحقق دون الاحتراز واوذكر بدلها المتوسطة لكي وحسن التحديد وعبرة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية مثابته في جميعها هي المزاج فسلط طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لاحاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية مثابته فيذكر المحدود في الحد وان جعل الطرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات والصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المثابته تفسيرها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجي ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغرا اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسه كما في تسخين الشمس الارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسه وهي تتكرر بتكرر السطوح الحاصل بتكرر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكما كان تصغرا الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسه شرطا في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسائط فالعبد لا يفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمتأثر في العبد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسه والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو العبد دون القريب فيتأثر بدون المماسه كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعه لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسرو الانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المثابته ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا ترتب عليه آتار الامزجة الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثر الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا بدت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيةها فنكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر

كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مح واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تنكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعتراض بان ما ذكر مشترك الا لزام لان تفعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبية اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعللة وشرطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطيا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجاوز الحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لقبضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتتام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وحيطا حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفة سورتها لانفسها والكا سر نفس الكيفية المضادة لسورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هوافل حرارة واذا كان كذلك فلا يمنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبة والمغلوبة في شيء لانا نقول فتح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو اننا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تنكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائتين لزال كيفيتهما وحدث كيفة متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفة وحدوث اخرى اشد منها واضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بل لازم ان يكون الكاسر للكيفة صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعليه كالحارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تفعل بالذات عن صورته وتكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعالية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الاتفعلين اعني الرطوبة واليبوسة فان قبل

ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المتفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي فلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يوسنة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمتزاج تماثل الحاصل في الجزء الاخرى تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء المتزاج وكان التشابه في الحس اشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفة وجدانية بهما يستعد المتزاج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المنشأ بهمة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح الفانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستخرج بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كيفة وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفة متوسطة منشأ بهمة في كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز استحالة كل عنصر في كيفة الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من المتزاج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادئ علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعى واصول الطب فبقى مهما لا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فيبانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة لان تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزوم حدوث كيفة متوسطة منشأ بهمة في جميع اجزاء المتزاج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفة المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثاني ٢) اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت

٢ فافرقه كما في الذهب من الزئبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسيط على ما يظهر بالفرع والانيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية

ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والانبثق فاننا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي فاطر وارضى متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للربكات بان تعد الكيفية المراجعة الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزبيقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او كيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لمساقي العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهى باقية على صورها النوعية وانما استجالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز تكون الموالي من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالمزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما نحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخاع صورها ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس خبثا بصورة واحدة فيصير لها هبولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان فساد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما سر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتفطر والتمدد واللازم باطل بحكم القرع والانبثق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى او الفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة ولبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادئ التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فتعدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى في مقادير القوى لا يستلزم التساوى في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتقدم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوى محلهما والتقدم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوى هبولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الكم يغلب في الميول لانه الحالة واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية

من الكيفيات الملموسة حاصلة في كل جزء حتى البسائط وهى على صورها دون كيفياتها وقبل وكيفياتها وانما نحس بالمتوسطة الامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقبل بل صورة اخرى من النوعيات من

ان كان من قوى متساوية المقادير المعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لا فاسد على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى من

في احداث الميل وقد تعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا بد في المعتدل الذي يتمتع وجوده تساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه وهما تسعة على ما سيجي خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية الخارج عنه قادحا في هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احدا الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي (قال وهو ممنوع ٩) يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلًا بسبب اخر غير عليه الكيفيات كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارض مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيز نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فيحصر في ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيريد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد والرطب واليابس والمزاج الرطب اليابس الحار البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) مامر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له وبلق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجرة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان البقية المزاج الممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا لبدن الانسان مزاج هو البق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلفت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفریط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ايس جميع افراد الانسان على مزاج واحد و ايس ايضا كل مزاج سالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشر بن ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل اربنا ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعني الافراط والتفریط هي البق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امرجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي و يوجد في شخص في غابة الاعتدال

٩ والا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوى بكيفية متن

٨ كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل بمعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو البق الامرجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقي وكذا للتركي بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقب كذلك فعرض مزاج النوع يشتمل على امرجة اصنافية والصنف على اشخاصية والشخص على احوالية واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والافهم ونوع برأسه كالانسان ينبغي ان يكون له الاعتبارات الثلاث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع ما يقرب الى الاعتدال الحقيقي ولا خفاء في انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة فكله مجرد وضع وضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج متن

من صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يمز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد يجعله الاطباء دستوراً يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركى مزاج خاص هو البق به من حيث انه تركى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركياً بل صنفاً آخر وله واسطة هي البق به من اى فرد فرض من افراد التركى هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو البق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجوداً حياً صحيحاً لا خفياً في ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ اوصى او كهل ولهما طرفا افراط وتفریط لا تعداهما ضرورة ان لبس كل مزاج صالحه مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له في ذلك الوقت اصلى لافعاله من المزاج الذى له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو البق به من امزجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذا تجا وزهما لم يكن القلب واسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالته ولبس مزاج العضو داخلاً في العروض المتقدمة لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطوبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسماً برأسه مقابلها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلهما في المزاج بان تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماع ويؤسدة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريباً من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريباً من الاعتدال الحقيقي ثم لا خفاء في انه لبس ههنا اعنى في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغيرها وتماثلها وكأنه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كصفات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الفرضى المعبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او بردها او رطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس او بردها وارطب او ايبس واعتراض الكاشى في شرح المختص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعاً على القدر اللابى بالمتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معاً في الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المتبرئة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللابى لاعلى الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او ثلاث كصفات او الكيفيات الاربع جميعاً والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات

٩ ايضا ينحصر في ثمانية على قياس الحقيقى واعتراض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا بان يزيده او ينقصا من القدر اللابى فيجوز الخروج بكيفية او كفتين او ثلاث او اربع بحسب الزيادة والنقصان جميعاً وافراداً تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللابى ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالمتزج وكذا بين المفعولتين فادامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحالة سواء زادت المقادير او انقصت كما اذا كان اللابى عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثني عشر او ثمانية والبرودة ستة او اربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احدى عشر فهو ابرد مما ينبغي للاحر او ثلثة عشر فاحر لا ابرد نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعتدال احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس اذ لبس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة متن

في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجيتين اما الحرارة
مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانها وزيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة
واليبوسة اي مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة بصير اربعة نضربها
في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين
ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة
وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل
من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعرض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة
ثلاثة وستين فاستوفاهما العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر
على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو البق بحاله وانسب باذنه اعني
ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الالبق وكذا الرطوبة
واليبوسة فمادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير
الكيفيات مثلا اذا كان الالبق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة
الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثني عشرة والبرودة
سنة او انقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق ابقاء النسبة وان صارت
البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فلبس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة
فقط اذا المزاج صار ابرد مما ينبغي لاحر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فلبس الاخر وجاعن الاعتدال
بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة
الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف
نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام في كميات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساو
العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد اخرهما على الاخرين
وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور
الامثل ما ذكر في الكيفيتين فليتا مل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال
الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايس من اعدل احواله ومزاج
دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها مادامت النسبة
محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلفوا في اعدل البقاع ٧) قد انفقوا على انه اذا اعتبرت
الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق
لنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد
والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم
وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك
واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء
اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لشابه احوالهم في الحر والبرد تساو وليهم ونهارهم
دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقر في موضعه
من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال
ابن سينا خط الاستواء لشابه احوالهم
في البرد والحر ولا يضر كونهم دائما
في المسامحة او القرب منها لانها
لسرعة زوالها قليلة النكابة ولا كون
اشتائهم مثل صيف البلدة التي
عرضها ضعف الميل الكلي
في مسامحة الشمس مع انه في غاية الحر
لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره
على الليل الى قريب من الضعف
بخلاف خط الاستواء فانه حار يساويان
فيه ابدا في تمام البرد والحر او يكون
اهل خط الاستواء لما انقوا بالحر
لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامحة
واستبردوا الهواء حين الشمس
في المنقلب فلم ينجر فوا عن الاعتدال
والجواب ان المشابهة بمعنى عدم طريان
تغير معتدبه لا يفيد القرب من الاعتدال
الحقيقي على ما هو المتشازع وقال
الاكثر هو الاقليم الرابع لما يشاهد
فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج
الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي
اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ
انسب كان باقاضة الكمال عليه
اجدر وخط الاستواء بالصد من ذلك
وهذا وان امكن استناده الى اسباب
ارضية الا انه حدسي يكاد يقع به
الجزم كيف لا وبني عمارة الاقاليم
وكثرة التواليد فيها على الاعتدال
فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة
فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقي
اقرب وعن الفجاجة والاحترق
ابعد ثم لا نزاع في امكان بقعة اعدل
منهما باتفاق من الاسباب الارضية
من

ولاشتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف المهر من كون الفصول هناك ثمانية
فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامنة فهم دائما مشغولون من حالة متوسطة
الى ما يشابهها فكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامنة باكثر من ثلثة وعشرين
جزأ ونصفا على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامنة او في القرب منها فتكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المسامنة في زمان يسير كما في الصيف عندما مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء
عن استمداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكابة
وتسخن للهواء من المسامنة او القرب منها في البلاد ذوات المروض لان قرب المسامنة يبقى
هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون
اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد في نار اينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان
وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف الميل الكلي كبلمة سراى لكونها على غاية
القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ما قبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل
البادة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه
حر الفصلين في البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو
محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف
تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المأوف
لا يؤثر فاعل اهل خط الاستواء لانهم بالحري لا تتأثر امرجتهم ولا تتسخن من حر مسامنة الشمس
ويستبردون والهواء عند بعد المسامنة اعنى كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف
البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولا تتقالهم اليه من شدة
البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا استناد حر البلدة
الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف
الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرأ
عليهم تغير يعتدبه ولا تلحقهم كذلك نكابة من حر او برد لا يفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال
الحقيقي الذي تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة والبرودة المألوفة كذلك
وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع
استدلالا بالاثار كما هو مذكور في المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي
هو توفر القسط الالىق من الكيفيات الحقيقية الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل
الفرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالأول واحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمالات اجدر
فيتم الاستدلال بزيادة الكمالات على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما
ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتهما في الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم بطلان ان لا يوجد
في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للأسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامنة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسامنة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال ولبس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلاثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعد مهمما في النبات والمعدن بل ربما يدعي حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد من ميل النخلة الاثني الى الذكر وتعشقهها به بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا يبيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدرج فانقص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكر مواضعكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلاثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالنجار والسجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدني خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واللباس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانسباط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه وبابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والحارصيني والخبث والاسبر والاسرب والحديد والذوبان في غير الحديد ظاهرا وما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها سببا للرصاص تدوب الى مثل الزئبق والزئبق ينعقد براحة الكبريت الى مثل الرصاص والزئبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائة وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابي البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم

٨ في اقسام الممتزج وتسمى المواليد وهي المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيهما مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان او لا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعي ذلك في النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور في الكمال باختلاف الامزجة في القرب من الاعتدال لم يبعد ان لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء متن

٩ ما يعمه واجزاه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ والنبات ما يعم نحو الاشجار والثمار وما يتخذ منها والمرجان والمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات او بالصنعة كالنجار والسجرف ليم حصر الاجناس وما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

٧ المعدني اما ذائب مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او ييبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والذوبان بالحيلة والنحاس والحارصيني وتكونها من الزئبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانها في معادنهما يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرهما جدا متن

الاحساس بواسطة تصغير الاجزاء واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزئبق والكبريت صافين
وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صبغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقين وفي الكبريت
قوة صبغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجتمعا قد يكون الخارصيني وان كان الزئبق نقيا
والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقه تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة
بالزئبق بل متداخلا اياه سافا فسا فالتولد الرصاص وان كان الزئبق والكبريت رديين
فان قوى التركيب وفي الزئبق تخالخل ارضي وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف
التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بمقد الزئبق بالكبريت انعقادا
محسوسا يحصل اهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية
واما القطع قلايد فيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى
ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا
عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصنع النحاس بصنع الفضة والفضة بصنع الذهب وان يزال عن
الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل
عوارض ولوازم واجيب بان الام اختلاف الاجسام بالفصول وانصور النوعية بل هي متماثلة
لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولوسلم فان اريد لمجهولية الصور النوعية والفصول
الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادئ لهذه الخواص والاعراض
وان اريد انها مجهولة بحقايقها وتفصيلها فلان ان اليجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن
العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل
كالخبة من الشعر والعقرب من البازروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص
والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد
ولهذا جعل الكيمياء كالعقلاء مثالا في اسم بلاسمي (قال والثاني ٨) اي الذائب المشتعل هو الجسم
الذي فيه رطوبة دهنية مع بيوسه غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه
عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائة نخمرت بالارضية والهوائية تخمر اشديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائة دهنية وانعقدت بالبرد وكالزئبق وهو كذلك الا ان الدهنية
فيه اقل (قال والثالث ٣) اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ماضعف امتزاج رطبه ويابسه
وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزجاجات وتولدها من ملحمة وكبريتية وحجارة وفيها
قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية
وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ وانصفية
(قال والرابع ٦) اي الذي لا يذوب ولا ينطرق رطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة
والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزئبق وتولده من مائة خالطه اجزاء ارضية
كبريتية باقية في اللطافة (قال والخامس ٩) اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ابيوسه ما اشتد الامتزاج
بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد
للمائة الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقده باليبس لا يذوب الا بالحيلة
بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالباقوت واللعل والذبرجد ونحو ذلك
من الاحجار (قال و مرجع المعدييات الى الانخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث
تفجر الارض فتخرج عيوننا او زلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتدح بالقوى المودعة

٧ سيما الذهب والفضة مما يثبت
الاكثرين ويزعمون ان تحصيل صورها
النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط
بالعلم بحقايقها وتفصيلها بل يكفي
العلم بجميع المواد على وجه يستحق
فيضان الصور باسباب لا تعلمها متن

٨ كالكبريت والزئبق مما فيه امتزاج
ضعيف بين بيوسه ودهنية انعقدت
بالبرد متن

٣ كالزجاجات والاملاح مما ضعف
امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة
بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفي
الزجاجات مع الملحمة والكبريتية قوة
بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزئبق وهو من امتزاج شديد بين
مائة كثيرة وارضية لطيفة كبريتية
متن

٩ كالباقوت واللعل والذبرجد ونحو
ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء
يابسة وقليل مائة بحبلها البرد
الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة
حية دهنية متن

٦ وتكون البعض بالضعف كالنوشادر
والمخ ظاهر متن

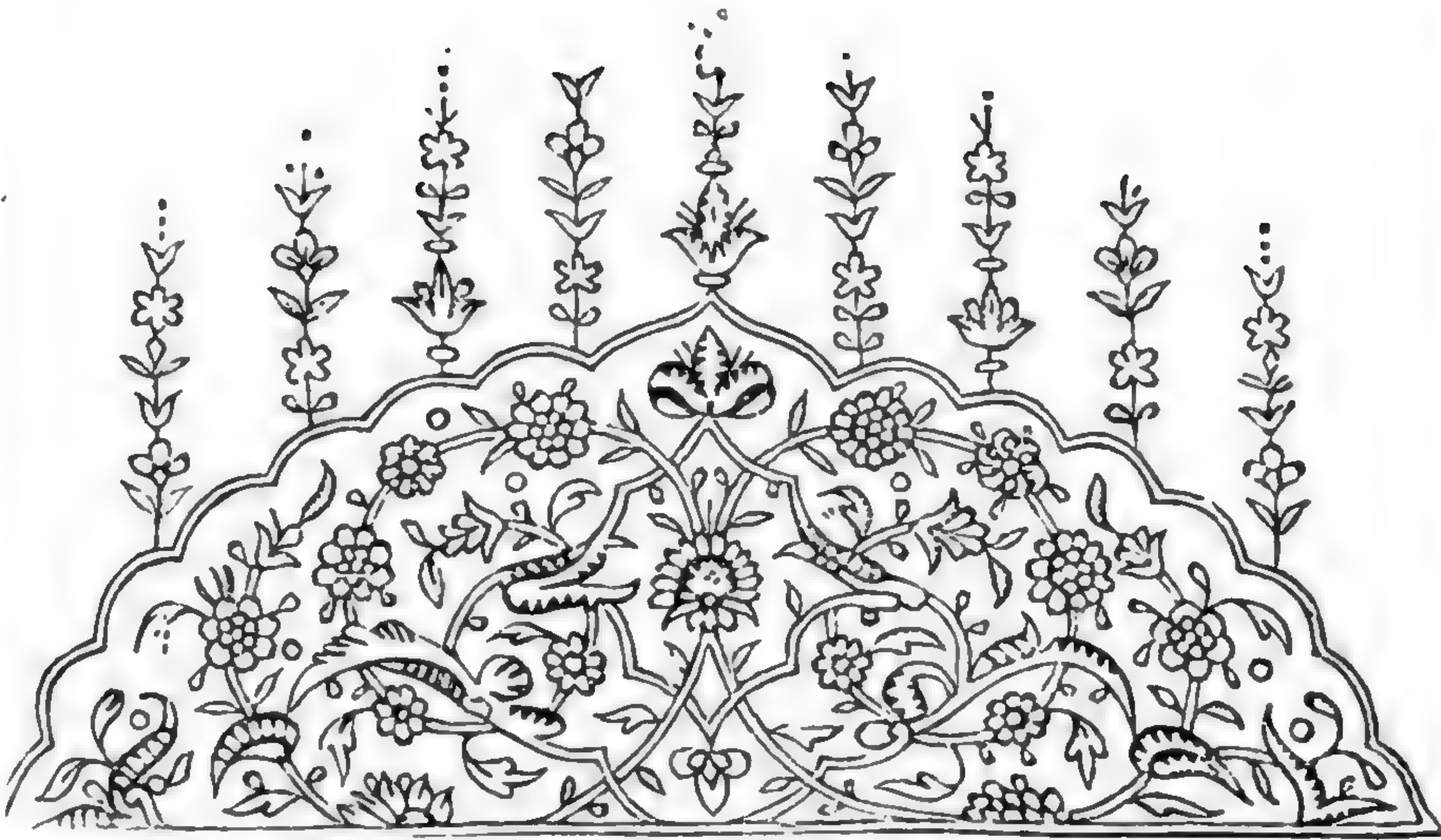
في الاجسام التي هنالك على ضروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور
تكون بها انواعا هي الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع في بقعة
اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة له انما هي في تلك الارض ولا خفاء في ان بعضها مما يتولد
بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوسادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة
والاعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه بعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادى النظر
وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال وافقوا) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول
في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزبيق والكبريت
المتكون منهما الذهب لا تبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغير الاجزاء جدا
فالتركيب المفضى الى حصول المزاج التابع لتصغير الاجزاء لا تركيب الشخص من الاعضاء
لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزبيق
والكبريت ووزنيهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها
بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما سبأني (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع
عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب
وفي عمل الموازين القريبة جملة خاتمة بحث المدينيات لان امره فيها اظهر واحتياجهما اليه
اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور
والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل
تفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها
في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن
كحالة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب
المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد
وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدي كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر
وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل
من جوهر الحجر ولا يخالف يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء
بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء
الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الامانة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل
اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء
لكونه ارق قواما وقد حاول ابوريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم
وفي الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطبرزد مربعا على عنقه شبه ميزاب فحشي
كما يكون حال الابار ببق وملاء ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب
كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار
بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء يجيئون في خوارزم في فصل
الحريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول
فصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف
بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة
تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة
مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلاثة ارباع
مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

٦ على زوال صور المواد المركبة كالزبيق
والكبريت عند تكون الذهب لكونها
تابعة للمزاج المتقدم عند تصغير الاجزاء
جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب
ووزنه بين حجم الزبيق والكبريت
ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية
على صور اجزائها متن

٤ الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف
الصور وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم
والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب
فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء
ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي
يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر
معين من كل منها مثلامائة مثقال
من الذهب خمسة مثاقيل وربع
ومن الفضة تسعة وثلاثون ونسبة ماء
الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه
الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط
ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه
في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه
فهو راسب واكثر فطاف وان تساويا
نزل فيه بحيث يماس اعلا سطح الماء

متن

في الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء
وقد وضع ابوريجان ومن تبعه جدولا جامعاً لمقدار الماء الذي يخرج من الاتاء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
في حجم مائة مثقال من الباقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال
في الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم



الجلد الثاني من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى *

بسم الله الرحمن الرحيم *

قال المبحث الثاني * بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكل فالاكل والاعدل فالاعدل ولاختصاص انبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدني وتقارب ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفي البزور مواضع متميزة منها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ولحاء به يستحفظ واجزاء كالبية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدرك الصمغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالتامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال في الماذبة ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعربانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورة جزءا من المغذي وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يابق بجوهر المغذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشكلة المغذي في تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغيير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغيير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعنى المشكلة المبنية في الجهر واللون والقوام واللصوق ثم هاهنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تباينها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الغم اليها حركة صاعدة كافي البهائم والانسان المعلق برجاها فانها قسرية تكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من التحرك اعني الغذاء وليس القاسر امر من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد نرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصمد وتجذب ويظهر ذلك بذا في الحبران اللواسع الفم

لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الاعضاء وفي قري بها تحفظ الاشخاص ويتم كالاتها المقدارية ويحصل الامثال التي بهابقاء النوع ويسمى قوى طبيعية متن

٣ وهي التي تحيل الغذاء الى مشكلة المغذي ويخدمها اربع قوى هي الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التي تحيل الغذاء الى ما يابق بجوهر المغذي والدافعة لما لا حاجة اليه لان هذه الحركات والسكان ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس للتاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها ولا امر من خارج وهو مظاهر فتبين ان تكرر قري فيه متن

العصير الرقة كما تمسح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ابست ارادية امامن الغذاء فلم يمتد شعوره وامامن المغتذى فلو وقعها بلا ارادته فبني على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسر نفية للقسامين باخضار عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعبد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحايل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجدد كل واحد منها يتغير عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى ان نهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند التي ودفع ما فيها تتحرك الى فوق بحيث يحس بترعرعها وبحركة الاحشاء تبعالها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الجوضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تباير هذه القوى فبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية واهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها سدا جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يغيب الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما يخاط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولا حصر لمراتب الهضم) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آفة تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية ففقا لاول هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلاوسا وهو هضم المعدة وابتدائه من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كل ذلك التضيح حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا فيكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الخططة الموضوعة تفعل في انضاج الدما بل لا تفعل المدفوقة المبلاة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما سبق من الطعام بين الاسنان يتغير وتشت رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشرح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضم واحد لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حطاما هو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه في الماسا ريقا

في كل عضو وقد يتضاعف في بعض من

الا انها تجعل اربعة انظر الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتدائه من الفم ثم الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرها شيها بقاء الكسك الثخين يسمى كيلاوسا فيزدفع كفيفه من طريق الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طريق ماسا ريقا

اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء
وليس لهما اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس الممذب اليها تغير يعتدبه
وحالة متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة و الخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من
هذه الهضوم فضل تدفع ضرورة ان الهضمة لا يمكنها حالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما اكثرته
واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءاً من المغتذى فالمغضم الاول له فضل كثير لانه
يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على
المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المقترب باعتدال مزاجه الى تنوع الاغذية وتكثيرها
بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده كافي باقى الهضوم وكافي غذاء
النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والمغضم الثاني تكون فضلاته
قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول
والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما
ان يكون خروجاً طبيعياً اولاً والثاني اما ان يكون باقياً على خلطية من غير تصرف للهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بازعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة
كالصديد والقبيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالنفث الخارج في البول في حالة الصحة
مما في القوة الفاذية او لا كالمدة الخارجة من الاورام المتفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعياً
اما ان يجمع الى منفعة الانتعاش منفعة اخرى او لا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم
متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر او او هو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
الولادة اعني المني او يكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالودي الحافظ
لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالطوبان
الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن
كالودي الكاسر بلعاً بينه لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها
من الذباب ونحوه واما لدفع ضرر شئ كالاماب الممين على الكلام بترطيه اللسان والثاني
وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتعاش منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كادة
القمل او غير منفصل كادة الحصى واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوساً البتة كالبحار المتحلل
او يكون محسوساً احياناً كوسخ البدن احياناً من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع اودائماً وخروجه
اما ان يكون من منفذ محسوس كالخياط او غير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلط الاربعه ٣) يعني
الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقرار فان الحيوان سواء كان صحيحاً او مريضاً
يوجد دمه مخالطاً لشيء كالرغرة وهو الصفراء او لشيء كالرسوب وهو السوداء او لشيء كيباض
البيض وهو البلغم وما هذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكياوس اذا انطبخ فان كان معتدلاً فالدم
وان كان قاصراً فالبلغم والسوداء وان كان مفرطاً فالصفراء وايضاً فان الاخلط لا تكون
من الاغذية المركبة من الاسطوانات الاربعه فيحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط
وايضاً الغذاء شبيه بالمغتذى وان في البدن عضواً بارداً يابساً كالعظم وبارداً رطباً كاللحم والدم
وحاراً رطباً كالكبد وحاراً يابساً كالقلب فيجب ان تكون الاخلط كذلك لئلا تغتذى كل عضو
بما يناسبه هذا والحق ان الفاذي بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلط كالبالازير المصلحة ولهذا كان
افضل الاخلط واعدها لها مزاجاً قواماً والذهاطعما وفسروا الخلط يانه جسم رطب
سيال يستحيل اليه الغذاء او لاواحترازاً بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع
من خارج عن مثل العظم والعضروف وبالسبب الى اي ما من شأنه ان يثبت اجزاء منسفة بالطبع

ثم يدفع في العروق ويغير ما ياتي
لكل عضو يرشح عليهم من فوهات
العروق الكشافة متن

حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهم سارطين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن ونصرف الغاذية بقريته التعدينية بالاذيقال في العرف استحالة الماء الى الهواء
وقلنا يقال استحالة الماء الحار الى الباردة بل بارد اوبه احتز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
اولا في كيفية المراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن
فيغذوه واحتز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما
بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل
اليه اولا ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم وجيع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الرطب والسبال يكون مستدركا بل محلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصى والسوداء الرمادية
فانهما غير سيالين بحكم الشهادة والقول بان عدم السيالان لمانع لبس بقادح ضعيف
(قال ثم يشبه به ٣) اي يصير ما يليق بالعضو ويرشح عليه شبهها به في المزاج والقوام واللون والاتصاف
اعني صيرورته جزءا من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متهلا كما في الاستسقاء
الحمي فان ذلك اخلال بفعل الاتصاف كما ان البرص والبهق اخلال بالنسبة في اللون
واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر اغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف
ان الاستسقاء الحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاف ولا ادري كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طلبة قد انصفت بالعضو وانعقدت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدهما بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها حيث لا تكون على مزاج العضو لمافيهما من زيادة مائة
لا بد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المسائية بل بمجرد
الانعقاد كاللحم يتولد من مئتين الدم ويعفده الحر والشحم من مائته ودسميته ويمدده البرد
(قال والمشكلة المتنبية بين الغذاء والمغذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطلق على ما هو بانفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية
وصارت جزءا منه شبهها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لا قطع بانه لا يقال للاجزاء
الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي
من شأنه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز
واللحم وانقرية اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض
الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منه بعضهم وثانيهما
ان المراد بالمشكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد
موافقة مزاج اغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار
يذبح ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحالة عن البرد وصار
حارا مشاكلا لجوهر بدنه لان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احرا ثم يذبح واستقره
وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج يذبح ان يكون حارا ليصير عند
الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخرات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات
وبطلانه ظاهر (قال ونهله ٦) اي ومن القوى الطبيعية النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يغيد
السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظرو الورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي
النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والخلل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

٣ اونا وقواما ومازاجا واتصافا

متن

٤ في حفظ الصحة هي التي تكون حال
ما يصير جزءا من العضو اذ هو الغذاء
بالفعل واما قبله فبالقوة على
الاختلاف في القرب والبعد

متن

٦ النامية وهي التي تدخل الغذاء بين
اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره
بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية
الا انها في الابتداء تنفي باراد البدل
والزيادة افراط القوة وصغر الجثة وكثرة
الرطوبة وفي الآخر تجر عن ذلك

متن

بأنه يسط جرمه وأما التحلل بمعنى الانشعاش أعني مداخله الأجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس
 أعني القوة الطبيعية لما يفيد مخرج بقيد الغذاء لظهور أن الأجزاء الهوائية ليست غذاء للمتغس
 والأكثرون على أن قيد مداخله الغذاء في أجزاء الجسم يخرج السمن أيضا لأنه لا يدخل في جوهر
 الأعضاء الأصلية المتولدة عن المنى بل في الأعضاء المتولدة عن الدم ومائته كاللحم والشحم
 والسمن وما ذكره الإمام من أن قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما إذا أخذت شمعة
 وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لأن الكلام
 في القوى الطبيعية وفي أن تكون الزيادة بمداخله الغذاء والا فلا خفاء في أنك إذا ضمت ومرتجت
 بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار وإنما قدمنا في المتن قيد المداخله نظرا
 إلى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا إلى الظهور ولا يخفى أن إطلاق النامية على القوة بالنظر
 إلى الوضع المعنوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لأن فعلها انما هو الانماء والناسي
 انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو وبست في الجسم الأصلي ولا الوارد لأن كلا منهما
 على حاله فاذن كل منهما كما كان وإنما انضاف جسم إلى جسم فصار المجموع أعظم من كل منهما
 وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة
 الأولى على ما قال ابن سينا أن القوة النامية تفرق أجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك
 المسام الأجزاء الغذائية ولا يلزمه الإيلام لأن ذلك انما هو في التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان
 معنى النمو صيرورة الجسم أعظم مما كان بالطريق الخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي
 ورد عليه الغذاء وهو في أول الأمر الجسم الأصلي ثم الحاصل بالتغذية والنمية وهكذا إلى أن يبلغ
 كمال النشو قوله وقد يقال إشارة إلى ما ذكره الإمام من أن فعل النامية أراد الغذاء إلى
 العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية إلا أن الغاذية تفعل هذه الأفعال بحيث يكون الوارد
 مساويا للمتحلل والنامية تفعل زيد من التحلل ولا شك أن القادر على الشيء قادر على مثله
 والجزء الزائد مشابه للأصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الأصل قويت على تحصيل الزائد
 وتكون هي النامية إلا أنها في الابتداء تكون قوية على إيراد بدل الأصل والزائد معا شدة القوة
 على الفعل وكثرة المادة أعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
 الأمر إلى نقصان الضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعتراض بأن التغذية
 وانتمية فعلا مختلفان فلا يستندان إلى مبدأ واحد حتى أن أمر التغذية لما كان بإيراد البدل
 والشبيه والالصاق استندوه إلى قوى ثلاث وهذا ما قال في الشفاء أن شأن الغاذية أن تؤتي
 كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء وأما
 النامية فتسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه الزيادة في جهة أخرى فتلصقه بتلك
 الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى بيان ذلك أن الغاذية إذا انفردت وقدر فعلها
 وكان ما تورده أكثر مما يتحلل فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا
 تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول أكثر كثيراً مما تزيد في العرض (قال وهذا
 لما دى الضعف ٩) إشارة إلى ما ذكرناه في ضرورة الموت من جهة القوة الغالبة وفسروا الموت
 بتعطيل القوى عن الأفعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانتفاء
 الرطوبة الغريزية إلى حد لا يفي ما يقوم بهما من الحرارة الغريزية بأمر القوى وأفعالها فمرت
 طبيعي والافغير طبيعي وحاصل الكلام أن لبطلان الرطوبة الغريزية أسباباً ضرورية فيكون ضرورياً
 فيكون انطفاء الحرارة ضرورياً لبطلان مادته فيكون تعطيل القوى ضرورياً لبطلان آلتها
 وتلك الأسباب مثل اندشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية

٩ وقلة الرطوبة إلى العجز عن إيراد
 البدن حبل الأجل متن

من الداخل ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحلات بإراد البدل دائما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغيرة الغائبة في الكرم ويطريق القمر لمضادته في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني المحلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلا خفاء في انه لا يقاومد لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجمعت وفضحت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتجمد الا في الاولى فيكون ايراده بدلا منها كما يراد الماء بدل من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا للنخص آخر من نوع المغتذى اوجنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتخرجها تخرجيات بحسب عضو عضو ثم تغيبه بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عند البذر او لجنسه كما في البقل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بينوا حالها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الاثنيين وتنصرف فيه الى ان يصير مينا وهي لا تفارق الاثنيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تنصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتخرجها تخرجيات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تميز اعن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تنصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تغيد تميز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واولها وضع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى اثلث جميعا او للمفصلة وحدها اولها والمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة المثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المنصرفه لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المنصرفه لاعلى وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبهه بالقوة فتفعل فيه باستعداد اجسام اخرى تشبه به من التخليق والتزيج ما يصير شبهها بالفعل وقال للمولدة فعلا ان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعته والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك منسخره تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شأنه والثاني اعني كون المولدة للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة بخدمة القوانين اللتان احدهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسم لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المنصرفه لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني فيخرجها تخرجيات بحسب عضو عضو (قال ونفها بعضهم ٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢ وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدءا لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتغيدها الهيئات التي لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهيئات قوة اخرى تسمى صورة من

٩ للقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التي هي العبدية في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة في مادة متشابهة الاجزاء او الالتصاق من

واختاره بعض الحكماء لما خربن وهو ان العقل قاطع باستناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات
 العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم
 منسوبة الاجزاء او منسوبة الامتزاج على اختلاف الرايين اذ عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والخدم
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الاثنين فقط وعند ابقراط اجزاء المني مختلفة بالحفايق متميزة
 في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه بهومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامراتها
 غير متميزة في الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها
 فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان
 فعل القوة الغير الشاعرة في المنة المشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة
 بعضها الى بعض وان لا يتيق وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة
 سائلة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة
 الواحدة لو ان نفذ القوة المفصلة فيها تميز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام
 الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات
 والمؤثرات ما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اتمدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى
 والحاصل ان ما يدرك بعلم انفسهم من الصور والكيفيات والاضاع في بدن الانسان
 يمنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني امام جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور
 وامام جهة القابل فلكونه منسوبة وقديحجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمنع لو لم يكن ذلك
 باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة
 وتشابه اجزاء المني فلا يخفى في انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان
 ككرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قال
 واما الاعتراض ٤) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يحملون المولدة والمصورة وغيرهما
 قوى للنفس وآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتتمام صور الاعضاء فاقول
 باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسمان غير
 مستعمل ايها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة
 ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليون ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى
 النفس الناطقة للمولود واما الوجهة من قوى نفس النباتية المغيرة بالذات لنفسه الناطقة
 كما هو رأى لبعض اومن قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك
 على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس
 المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
 في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
 لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
 والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست
 واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
 وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفاتها ومركبتها
 على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي
 والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
 الجذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفردها بالقوة المولدة مادة المني وتعملها مستعدة
 لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون

بما ان قوى النفس آلات لها وخواصها
 فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها
 بذاتها فانما يتوجه لوجعل النفس
 حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى
 نفس المولد كالغاذية والنامية ودل
 على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم
 في ان الجامع لاجزاء والحافظ لها
 ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء
 بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى
 المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
 لحدوث نفس تكون هي الحافظة له
 والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا
 ان الجامع نفس الابوين والحافظ
 الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
 البدن ثم نفسه الناطقة وصرح
 في الشفاء بان الجامع للاسطقسات
 بدن كل حيوان والمؤلف لها على
 ما يصلح والحافظ نظامه على ما ينبغي
 هي النفس التي له والاشبه ما قيل
 ان المتصرف اولا نفس الابوين
 بقواها الى ان يفرز من الاخلاط
 ما يصلح مادة المني وبعدها الصورة
 تحفظ مزاجه ثم يتكامل في الرحم
 الى ان يستعد لنفس يصدر عنها
 مع حفظ المزاج الافعال النباتية
 فتجذب الغذاء الى تلك المادة وتعددها
 لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق
 الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات
يكنسبها هناك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها وتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة
مصدرها مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الناطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها
الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فم من نار مشتعلة بحسب الصورة ثم تشتد فان الفهم بتلك الحرارة
يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة الجاذبة
في الفهم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدأ الافعال النباتية وتجرها كبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطق وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود
وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
(قال ثم اهتم تردد) يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع
واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها ان الغذائية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات
ام مجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات
مثلا تفعل الغذائية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على التحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير
منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها قوة اضعف في بعض الاحوال لاسباب عامة
الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث
التوليد بعد التغذية والتغذية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقر
عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد مجسم الجهات ومنها ان النفس
النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء
لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان
ومنها ان الغذائية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادراك مساك بعد الادراك
هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغذائية على تقدير مغايرتها للباقي في
هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والنشيب والاصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادي
الافعال الثلاثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث
لا قوة اخرى تستخدم معها لانه ليس هناك فعل آخر غير اراد البدل والنشيب والاصاق ومنها
انه كيف تصدر هذه الافعال المنقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي
اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة او ارادة او علم خصوصاً اذا توصل في الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان
فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة
وكون المواد مختلفة فكيف وقد ورد الكتاب الالهى في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله

في تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمتنع
استناد تعدد الافعال واختلافها
بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث
ولبقاء الى اختلاف القوايل والآلات
ثم في مغايرتها للنفس النباتية
والحيوانية وفي مغايرة الغذائية للخرادم
وفي ان مبداء تحصيل الغذاء وتشبيهه
والصاقه واحد او متعدد وتخيروا
في كيفية صدور هذه الافعال المنقنة
عن القوى الضعيفة سيما اذا توصل
ما شاهد من انواع الحيوان والنبات
من عجائب الصور والاشكال وغرائب
النقوش والحيوان والتجأوا على ما هو
موجب الفطرة السليمة الى اذن
الخالق القدير وتقدير العزيز الامم
من

الى الله سبحانه و اشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجودها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتبعية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الاصاغات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس بالنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ونحو ذلك مما موجب لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فان هذا الادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لا خلاف في ان النباتات ليس بحيو ان لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حقيقة فبقول هو حي لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتبعية وقيل لا اذ الحياة صفة هي مبدأ الحس والحركة الارادية واعتراض باننا لانعلم انتفاء ذلك في النباتات غاية الامر انتفاء العلم بتحقيقه فيه ومنهم من ادعى تحقيقه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى ثبت له ادراك الكلبيات وهو المعنى بالعقل زعمانه ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال البحث الثالث ٧) لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بارغانية الحيوان تخلف بالذوق غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالذوق غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوة اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية اولى النفس الناطقة تكونها في الانسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلايمه وما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب من الضار وذلك يادراكهما والافتقار الى الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فله ليس في ذلك الاعتدال واو كان فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل ربما يكون ضارثا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في تقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتبعية الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا بعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التبعية في آخر (قال وقد ثبت ٤) يعني ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمى بها القوة الحيوانية ويحملونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأها لقبول الحس والحركة وافعال الحياة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وحركات الانقباض عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج والذابل قوة تحفظ عليه الحياة وتمنع الفساد وابست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوة انتفذية لفقدها في الذابل فهي التي تسميها القوة الحيوانية واعتراض عليه من وجهين احدهما اننا لانعلم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو ان في الشرط او وجود المانع لما ترتب حفظ الحياة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ للانفعال واحدا قلنا فاي حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة مترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

النبات كما انه ليس بحيوان ليس يحى لان الحياة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حياة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا متن

اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوة تسمى نفسانية حيوانية هي امامدركة او محرك متن

في قوة اخرى هي مبدأ لها المختص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج والذابل متن

٣ وكل منهما حس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بانتشاع الفير لجوزان لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لا تنفاه شرط وجعل بعضهم مدرك للذة والالام بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققاتها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لامدركات

من

٨ وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسه وهي الحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلى والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها

من

فما يحفظ المراج الحاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بانفس الجوهر المجرد بل مبداء الحركات والافاعيل المختلفة او مبداء الادراك والتحرك الارادي (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة) لان الكلام في اقوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة انطقية المدركة للمكاييس فتأتي في بحث النفس وكل منهما اى من قسمي القوة المدركة جنس او بميزة الجنس اقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بميزة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل واحد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فثبت ببرهان كما سأتى على التفصيل ثم لا جزم للعقل بانتشاع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لا تنفاه شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالام حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالام وتخيلها ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المشابة فانما نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لها هو عند المدرك كمال وخير لامن قبيل المدركات اي طلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوزاع والحركات والسكنات والاشكال واقرب والبعد والمماسه ونحو ذلك فلبست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين ببعض او يضرب من القياس والنقل (قال اما الحواس الظاهرة فتعدها الممس ٨) هي قوة تأتي في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان يفعل عنهما العضو اللامس عند المماسه بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعد ايضا لم يحصل التمييز ما يجب دفعه وما لا يجب دفعه الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الضرر وجلب الدافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملوثة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به تسبق الحياة من المضمومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونها بارشاد الحواس الاخرى على الغذاء الموافق واجتناب المضاد ولبس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات المسية واما الطعموم فتطبيبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذرق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اتعقله كالكبد والطحال والكلى فلا يتأذى بما يلاقى بها من الحاد الذراع فان الكبد مرلد للصفراء والسوداء

والطحال والكلى معينان لما فيد لدفع وكثرة فانها دائمة الحركة فتتألم باضططكك بعضها
ببعض ومولد الابخرة الحادة ومصيب ومصعد للمواد فيأذى بذلك وكاعظام فانها اساس البدن
ودعامه الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد يجعل اعضائها اقوى فلما حست لتألمت بالضغط
والمراحة وبما يرد عليه من المصاكات (قال واثبتها ٣) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات
زعموا منهم انها من تواجد الحية والادلاك حية لكون حركتها نفسانية فيكون لها
شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون يجذب الملايم ودفع المتألم فيكون وجودها في
الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات
فيجوز ان توجد لغرض آخر كذا ذهاب الملايسة والاضططكك والجواب منع كونها من لوازم
الحية على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملايسة للعنصرية بناء على ان
الارض تهرب من العلو الى السفلى على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان الملايسة قوة
واحدة بها تدرك جميع الملووسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القاتون ان اكثر المحصلين
على ان اللس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون الملايسة عند قوم لاوعا
اخيرا بل جنسا لقوى اربع اوفوقها منبثما معا في الجلد كله احداها حاكمة في التضاد الذي بين الحار
والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين
والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات
وقال ايضا يشبه ان تكون قوى اللس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال
اولية لللس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع
الالات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللس والذوق منشرين في البدن كله انتشرا رهما
في اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وابس يجب ان يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
انقسام في الات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت
الثقل والخاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب
ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللس فان كل واحدة
من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعموم
المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعموم وان كثرت فينبهها مضادة واحدة بخلاف
الملووسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة
والحكما اوجبوا ان يكون الحالك على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتبميز
وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملووسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات
يوجب تنوع الاضافات العارضة فاكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم
بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تبين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اشد من تبين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعموم
فلذلك تعددت قوى اللس دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك باللس هو المتضادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد الملايسة تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة المدركات المتضادة كالباصرة للسواد والابيض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم
للبسائط العنصرية متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملووسات
فان بين الحرارة والبرودة نوعا
من التضاد غير الذى بين الرطوبة
واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعموم
متن

وايضا لما ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال لمس في المنفعة بحيث يفعل ما به يقوم البدن وهو تشبهية الغذاء واختياره ويوافق في الاحتياج الى الملاسة ويفارقه في ان نفس الملاسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثقة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤدي الطعم اصح: كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيفوض في اللسان حتى يخالط اللسان فيحسره او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملاسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالمحسوسة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة (قال وما في اللسان ٤) يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه في المحسوس كافي الخلو الحار واما بدونه وحيث يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير المسمى شئ واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفرق واسترخان وكالحموضة فانها طعم مع تفرق بلا استرخان وكالمنفوعة فانها طعم مع تخفيف او تكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكثف بكيفية ذى الريح الى آلة الشم وقيل بتبخير وانفصال اجزاء من ذى الريح تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفصل ذى الريح في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القابل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق وبقنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمدة متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الريح لما كانت الحرارة وما يهيئها من ذلك والتبخر تدرك الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت النفاحات بكثرة الشم والازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكثيف الهواء بكيفية ذى الريح وكثرة المس والتشم على قبول النفاحات وتحلل رطوباتها او تمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها للمبجأروها لا تسخن الامسافة قريبة منها فكيف يحبل الجسم ذوا الريح الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة بيلاد يونان التي لارخم فيها فاسافت الرخم اليها الروائح الجفيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلما لكن وصول الهواء المتكثف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة ٢) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شمس وفيها روائح وردعا لهم المشاؤون بانه لا هواء هناك يتكثف ولا يتبخر لتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العناصر يات ومن كلمات بعض المتأخرين ان اتصال الفلكيات في نوم او يقظة شمس منهاره ايج اطيب من المسك والغبير بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رايحة معروفة يستنشعونها ويتلذذون بهسا وروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعدله (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتوج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمتروع كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر واما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة

٩ وهي قوة منبهة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط الملاسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد ليتكيف بكيفية الطعوم او تخالطها اجزاء منه فيفوض

متن

٤ من الذائفة واللامسة قد يميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يميزه كالحرافة متن

٩ وهي قوة في زائد في مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليهما الهواء المتكثف بها لا اجزاء تنفصل عن ذى الريح والانتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكثيف الهواء بسرعة وكثرة المس على تحلل رطوبات المشعومات ولذا تهاج الروائح بالحر وتذبل النفاحات بالشم ولا بان يؤثر المشعومات في الشامة من غير استحالة في الهواء والامادرك الريح من حضر بعد زوال المشعوم واما انه كيف يفعل ذوا الريح في فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فجرد استبعاد متن

٢ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روائح واشتراط وصول الهواء الى الخبشوم انما هو في عالم العناصر متن

٩ وهي قوة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات متن

من تسمية في العصب المنفرد في سطح الصماخ بدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومفروع مقارم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فينادى تموجه الى الهواء المحصور الرائد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بأنه قد يكون بالقلم (قال ولا يمنع) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قال بكل جزء منه لم ان يسمعه كل سماع مرارا بعد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فما يحكي) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن التماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله اليها لا متناهي القوذف في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يهيم من سماعها العقل وتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه درج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاة جوهر نفسه وذلك قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكل علم الموسيقى (قال ومنها البصر) وقد تقرر في علم التشريح انه يثبت من الدماغ ازوج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزندين الشبهتين بحلمتي لئدى وهو صغير مجوف بياض من الابت منها يسارا ويتناسر النبات منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صابيين ثم ينفذ النبات يميناً الى الحرقفة اليمنى والابت يسارا الى الحرقفة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متاون معنى انطبع مثل صورته فيها ككحانطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من الملون شي ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبهه لانفسه ونحن قاطعون باننا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا لو حينئذ يلزم ان لا ترى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشارة الى الجواب بأنه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لانفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل والالون دون المقدار غاية الامر اننا لا نعرف كيفية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد منه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وما بها بواسطة الروح المصوب في لعصنين الى الباصرة وقبل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مضمت او مؤلف من خطوط مجمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقبل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي على العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقبل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقبل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمثابة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صلبة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع لانفس علم اشراقى حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليلة والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الاتصال من المثل من

من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية من

٨

وهي قوة في ملتقى العصبين المتفرقتين الى لعينين يرى بهما الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئي في جزء من رطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه ولا يمنع اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجمعة فيما يلي الرأس متفرقة في ما يلي القاعدة وقبل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي وقبل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقبل بمجرد المقابلة على شرايطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض بخالق الله تعالى من

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشماع) أي أقول بانطباع
شبح المرئي في الرطوبة الجليدية وأقول بخروج الشماع من العين على هيئة المخروط تمسك الألوان
بوجوه أحدها وهو العمدة أن العين جسم صقيل نورني وكل جسم كذلك إذا قابله كشف
ملون انطبع فيه شبهه كالمرآة أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة
إذا حك المنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولأن الإنسان إذا
نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء وإذا غمض إحدى العينين بدع ثقبه العين
ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وإذا غمض إحدى العينين بدع ثقبه العين
الأخرى وما ذاك إلا لأن جوهر نورانياً ملائمة ولأنه لو لا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ
إلى العين لما جعلت ثقبنا الإبصار بخوفتين وهذا بدع تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الإبصار
به وثانيها أن سائر الحواس انما تدرك بأن يأتي صورة المحسوس إليها لا بأن يخرج منها شيء
إلى المحسوس فكذا الإبصار وروده بأنه تمثيل بلا جامع وثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلاً
ثم أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً وديان الصورة في خياله لا عينه كما إذا غمض العين
ورابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا بعد عنه وما ذاك إلا لأن الانطباع
على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى أنه وتر زاوية
المخروط ومعلوم أن وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق أقصر وزاوية أعظم وكلما بعد
فبالعكس والشبح الذي في زاوية الكبرى أعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم إذا جعلنا
موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشماع
فإنه لا تتفاوت ورد بالانسان أنه لا سبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشماع أيضاً يثبتون
سببه على أن استلزام أعظم زاوية الرؤية أعظم المرئي وصغرها صغره محل نظر وإلى ما ذكرنا
من وجوه الرد أشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشماع أيضاً بوجوه أحدها أن من قل
شماع بصره كان ادراكه للأقرب أصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشماع في البعيد ومن كثر
شماع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد أصح لأن المسافة الطويلة تغيبه رقة وصفاً
وأو كان الإبصار بالانطباع لا تتفاوت الحال وأنها أن الأجهري يصر بالليل دون النهار لأن شماع
بصره لقلته يتخلل نهاراً بشماع الشمس فلا يصر ويجمع إلى الأبقوى على الإبصار والاعشى
بالعكس لأن شماع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار إلا إذا فادته الشمس رقة وصفاً
وثالثها أن الإنسان إذا نظر إلى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها إلا السطر الذي يحدق نحوه
البصر وما ذاك إلا بسبب أن مسقط سهم مخروط الشماع أصح ادراكاً من جوانبه ورابعها
أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نوراً انفصل من عينه واشرق على أنفه وإذا غمض عينه
على السراج يرى كأن خطوطاً شعاعية اتصلت بين عينه والسراج والجواب عن الكل أنها
لا تدل على المطلوب أعني كون الإبصار بخروج الشماع بل على أن في العين نوراً ونحن لا ننكر أن
في آلات الإبصار أجساماً شعاعية مضبوطة تسمى بالروح الباصرة يرسم منها بين العين والمرئي
مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد
فيتمحل لطيفها ويفتقر إلى التلطيף إذا غلظ وتكثيف إذا ضف ورق فوق ما ينبغي ويحدث
منها في المقابل المقابل أشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية
للمخروط وهمي ولشدة استنارة تكون الصورة لمطبعة فيه اظهر وأدراكه أقوى واكمل ويشبه
أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشماع تجاوزاً منهم على ما صرح به ابن سينا والافه
يلطف قطعاً أما إذا أريد حقيقة الشماع الذي هو من قبيل الأعراض فظاهر وأن أريد جسم

والعمدة في إثبات الأول أن نور العين
مرئي وانطباع الشبح من الشيء
في المقابل الصقيل المستدير ضروري
لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد
يستدل بالقياس على سائر الحواس
حيث يأتيها المحسوس وبأن صورة
الشمس قد تبقى زماناً في عين من اطال
النظر إليها ثم أعرض وبأن اقرب
مرئي أكثر وما ذاك إلا لكون
الانطباع على مخروط من الهواء
قاعدته سطح المرئي فعند القرب
يكون وتر زاوية أعظم وهو ضعيف
تمسك أصحاب الشماع بأنه يتفاوت
الرؤية بقلية الشماع وكثرته وغلظه
ورقته ووقوع المرئي في سهم المخروط
وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة
انفصال النور من العين وعند تغيب
العين على السراج خطوط شعاعية
والجواب أن مرجع ذلك إلى نور
العين المسمى بالروح الباصرة المعد
لحصول مثله في المقابل المرسم بينه
وبين المرئي مخروطة وهمي وكان
هذا هو المراد بخروج الشماع
أو الجسم الشماعي للقطع بأنه
يتمتع أن يخرج من العين ما ينسبط على
نصف كرة العالم وأن يتحرك إلى
الجهات ويتنقل في السموات ولا يتنوش
بهبوب الرياح إلى غير ذلك
من الامارات

متن

شعاع يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينسبط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا طاق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاع من غير قاسر ولا رادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمن يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في الخريف اكثر المسام فيه بدليل الرشح دون ما في الزجاج او الماء او كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (قال هذا والقول بخروج الشعاع ٢) يريد ان علم المناظر والمرايافن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضبوطة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينحرف على سطح الماء فلم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاع النافذ مستقيما ومنعطفامسا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قريبا لان الامتداد الشعاع الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فاننا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فاننا نرى في الماء قرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصغيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصغيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه وانفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس ياذا في الماء فيرى رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد بشرط في الابصار ٨) زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرايط ورد بان عدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لانراها واللازم باطل قطعاً وردبانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلانم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجوز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلانم لزومه فان ذلك من العاوم العادية على ماسبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر في الماء منكسا الى غير ذلك من التفصيل المستوفاة في علم المناظر متن

بعد سلامة الحاسة وقصد المبصر وحضور المبصر كونه كسفا مضبوا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعدا وصغرا او بسبب غلظ ويدهى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفى ذلك من العاوم العادية متن

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لاعلى حد آخر فوفقه كما في الآخرة قال اوفى حكم
المقابل يعني كما في رؤية الوجه في المرأة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا على حسب ما وجدناه
خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها امدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور والمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطا سبا اي لوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بانأدي اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انما تحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار وهذا الخلو هو هذا الشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر
عندها الانواع مدركا فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها اثنى ان
النائم والمريض كالبرسم يشاهد صور اجزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثالث انما شاهد الفطرة ازالة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجواله بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لاننا قوة غير البصر يرسم فيها صورة الفطرة والشعلة ويبقى قابلا
على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا لا قطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار
في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالعقل على البعض
كهذه الصفرة والحارة وغيرها الا ترى انما تحكم بالكلية على الجزئي كما حكمنا بان هذه الصفرة لون
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكل هو النفس فاذا كان الحكم بين الشبهين مستلزما لحضورهما
عند الحكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرثما فيها كما حكمنا فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب انما عترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جيمما والحاكم بينهما هو النفس لكن
الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجي بل في آتيا فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكما بينهما لا يرتسامهما في البين كما ان
الحكم بين الكل والجزئي يكون لا يرتسام الكل في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالي الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام اننا علم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او اللس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والافه في الدماغ توجب
اختلال الذوق واللس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الا ان البصر من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
(قال وهما الخيال ٩) استدلل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلا مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان
الواحد لا يكون مصدرا لآخرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فبدأ الحفظ هو الخيال وانما اجتنب
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلما يعرف انه هو البصر
اولا لم يحصل التمييز بين السافع والضار واعتراض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
ضرورة فقد جمعتما في قوة واحدة سميتوهما الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات

٣ ففهما الحس المشترك وهي القوة
التي يجتمع فيها صور المحسوسات
بنأديها اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة النائم والمريض
ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل
الفطرة النازلة خطا والشعلة الجواله
دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم في النفس وان كانت هي
الحكمة والمدركة وعلى ضرورة
انه لا يرتسم في البصر الا المقابل
او ما هو في حكمه فان قيل كون اللس
او الذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا
نعم بمعنى انه ليس الآلة لا وليه
المتخصصة متين

٧٥

٩ وهي التي تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبتها عن
الحس المشترك ويدل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد
من مبدأ خاص واجتماعهما في
الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند
الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات
النفس واقعا لهما يستند الى القوى
الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس
المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان
بل مع امكان الاستحضار بادني التفات
وهو الذهول فلو لا انها مخزونة
في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا

وكلاهما ضعيفا متين

٢١

٢٢

مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتنصرف في البدن فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها
وكيفيةها اعني اليوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون القوة
واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعالات دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح
في قوائها لو اريد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تنزل
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تنزل بالكلية بل بحيث تحضر
بأدنى اتفات وهو الذهول فلو لانها مخزونة حينئذ في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض به يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب به لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المشاهدة والتخييل لان كلاهما حضور لصورة المحسوس في الحس
المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخييل
المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخييل من جهة
الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
اولى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف منهما
الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير
المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغية فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل
واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة
في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه
لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة
العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحسالة في محلها حلول المرض في الموضوع
او الجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة لكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني
بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجوه قوة بها ادراكها وكونها مما لم يأت من
الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس
الناطقية بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذام وجودها في الحيوانات العجم كادراك
الشاة معني في الذئب بقى الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آفة لادراك انواع
المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آفة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا
من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر فتحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة
والحلاوة والعسل جيبا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عند هابو اسطة
الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن بشكل

بامتناع ارتسام الكثير في الصغير
بوازد حام الصور مع بقاء التميز فان
ذلك انما هو في الاعيان دون الصور
من

وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية
كالعداوة المعينة من زيد والمراد
بالمعاني ما لا يمكن ادراكه بالحواس
الظاهرة وبالصور خلافة للمستند
الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا
بانه عسل وحلو وهو الحكم الجزئي
للاصفرة والحلاوة ويكون الكل
حاضرا عند النفس بمعونة آلات
من

٢ الاحكام الهم وتسمى الذاكرة

باعتبار استرجاعها متن
٨ في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
وتسمى باعتبار استعمال العقل
ايها مفكرة والوهم مخيلة
متن

٩ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
محل للحس المشترك ومؤخره الخيال
والاوسط للمخيلة ومقدم الآخر للوهم
وأخره للمحافظة والعمدة في تعدد
هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار
واختلافها باختلاف المحال مع القطع
بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية
وانه لا معنى لآلاتها الا ما هو محل لها
وانها لا تخيل بعرض آخر فلا يصح
انحدارها وعود الكثرة والاختلال
الى آلاتها والكل ضعيف
متن

٧ في تعدد اوهمية والمخيلة

متن
٣ على الخيال والمفكرة والذاكرة
متن

٢ فتعني شوقية باعثة على جذب
ما يتصوره نافع او تسبي شهوية او دفع
ما يتصوره ضار او تسمى غضبية
ومنها فاعلة لتعذيب الاله صاب الى جهة
مبدأها كما في القبض او الى خلافه

جهته كما في البسط متن

هذان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها
(قال ومنها المحافظة ٢) هي للوهم كالتخيل للحس المشترك ووجه تباينها ان قوة القبول غير قوة
الحفظ والمحافظة للمعاني غير المحافظ للصور وبسميها قوما ذاكرة اذ بهما الذكر اعني ملاحظة
المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بهما التذكرا اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست
(قال ومنها المتصرف ٣) اي في الصور اما خوزة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور نسان له رأسان او لآرأس له وتصور العدو صديقا
وبالعكس وهي دائما لا تسكن يوما ولا لحظة وبها يقتض الحد الاوسط باستعراض ما في المحافظة
وهي المحاكاة للمدركات والهيئات المزاجية وينقل الى الضد والشبه وابس من شأنها ان يكون
عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير
تصرف عقلي وحينئذ تسمى مخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ
تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالشرح ان للدماغ تجاوزا ثلثة اعظمها البطن الاول
واصغرها البطن الاوسط وهو كنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك بأفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محل
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المخيلة في البطن الاوسط
وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون المحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على
تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى
الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه بشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم
واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فما لاسبيل اليه اذ لا يعقل
آلية العنصر او قوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
الموردة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق
الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
لظاهرة فيكون اتأدى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزائنه لشيء ينبغي ان تكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال انكون الصور الجريئة بخذاء معانيها الجريئة والمحافظة
بعده لانها خزائنه والمخيلة في الوسط لكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما
بسهولة (قال وزد د ابن سينا ٧) يشير الى ما قال في الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هي
نفسها المتذكرة والمخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها مخيلة ومتذكرة فتكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينهي اليه
عملها وله تردد ايضا في ان المحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة
القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل
الى معرفة افعالها ومواقعها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجاسر اقصرها على
قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها المحافظة والمتذكرة (قال
واما الحركة ٢) ام يسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية
لا تعلق بهذه قهسا تلك والمراد بالحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية
وزوئية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتد او بطن نافعا رغضية وهي

الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد أو يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اى يزداد طولاً وينقص عرضاً وتقبضه بتريد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضاً وينقص طولاً والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تثبت من اطراف العظام تسمى رباطاً وعقبا ومن لحم احشئ به الفرج التي بين الاجزاء المتنفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تغطياها والعصب جسم يثبت من الدماغ او الخواخيش ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال (قال وامامبدأ الشوق ٢) فديتوهم ان من اقوى الحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الالف بالشيء الى ما اوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجليل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه اقوى ٧) بمعنى المدركة والحركة قد تنفذ في بعض انواع الحيوان كالبحر في العقرب والنايال في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالآدم ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ٢) او اهم في النفس والاشياء في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افعالها من التغذية والنمية والوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسمها اول للنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كال اول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كال اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كال لائيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كال اول قلنا نعم بالظن الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثن والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كان يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افعال الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهر او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لان حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالاى ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقبود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالاى صور البسيط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات يقال في ذي حيوة بالقوة معنى عن ذلك لانا نقول ليس معنى ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والالم يصدق في تعريف الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يترقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه

٢ من اقوى المدركة

من

٧ قد يفقد في بعض انواع الحيوان او اشخاصه بحسب الخلقة والعارض

من

٣ الفصل الاول في النفس وفيه ما بحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات الحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كال اول جسم طبيعي الى من حيث التغذية والتمونية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب والنداء وير ونحوهما بمنزلة الآلات ويزاد لتخصيص الارضية قيد ذي حيوة بالقوة من

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جسمها آليا لا ان ما يصدر عنه من
 التمعلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحياة تكون دائما وبالفعل لا كفاعيل النباتات
 والحوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل
 لكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان اكل كرة نفسا وانها
 ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد واما ما يذكره الاكثرون وذهب
 ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قواهم الى فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيرة بالقوة
 وعبارة القد ما كمال اول طبيعي لجسم الى واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصنعية
 كالاشكليات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي الى بتأخير طبيعي وهو
 اما غلط في العقل واما مقصوده المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
 طبيعي صفة الكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة الكمال ويخفض بعده الى صفة
 لجسم فانه في غاية القبح وكذا اورد رفع الى ايضا صفة الكمال مع ذكر حيرة صفة لجسم بل
 معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
 كمال اول طبيعي لجسم الى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيرة بالقوة لاخراج
 النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسماوية
 صالحا لمرادهم ما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليها بما يحض اشراك اللفظ اذا لولى باعتبار
 افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانما لا يتناولها رسم واحد اذ لو اقتصر
 على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصریات وان اشترط القصد والارادة خرجت
 النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلذا مبني هذا التصريح على المذهب
 الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا
 موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
 عامة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس
 السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأى وعلى نهج واحد
 مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بهما يتم ويتحصل نوعا
 كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث
 انها مبدأ صدور افعاله فلم يؤثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكرنا من اننا نجد
 بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة
 بل لمبادئ خاصة نسميها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة فلنا ما يثاره على الصورة فلانها
 بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة لا يتجاوز او يتجديدا اصطلاح ولانها
 تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير احدا لانواع
 ومصدر الافعال يكون المقبس الى امر هو نفس ذلك التحصل اولى من المقبس الى امر بعيد
 لا يكون هو معه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقدير الامام
 ان المقبس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
 عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
 الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تتحصل وتتم نوعا لما يضاف اليها من الفصل بل النفس
 فتعرف بها بالكمال المقبس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انها متحدة
 في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذلك منحصلا بكون اولى هذا وقد يتوهم
 بما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وباتضاف الفصل

٨ ان يكون في الانسان مثلاً نفس
انسانية واخرى حيوانية واخرى
نباتية لكن ذكر وان ايس الامر كذلك
يل يصدر عن النباتية ما يصدر
عن القوة المعدنية وعن الحيوانية
ما يصدر عنها وعن الانسانية
ما يصدر عن الكل

متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر
واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها
من جواهر متجانسة الان النصوص
شهدت بان الانسان روحاً وراء هذا
الهيكلي المحسوس الدائم التبدل
والتحلل وكادت الضرورة تقتضي
بذلك واوبادني بنية وهو اراد بالنفس
الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين
انها جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل
ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية
التي لا تقوم الحيوقة باقل منها وكأنه المراد
بالهيكلي المحسوس والبنية المحسوسة اي
من شأنها ان تحس ومن آراء الفلاسفة
وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد
متصرف في البدن متعلق اولاً بروح
قلبي يسرى في لبدن فيقبض على
الاعضاء قواها لئلا وجوه الاول
اننا نحكم بالكل على الجزئي فيلزم
ان نذكرهما ومدرك الجزئي منها هو
الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات
الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه
بانا حاضر هناك وقائم وقاعد وما ذلك
الا الجسم الثالث او كانت مجردة كانت
نسبتها الى الابدان على السواء
فجواز ان ينتقل فلا يكون زيدا الا انه هو
الذي كان والكل ضعيف الرابع
ظواهر لنصوص لا تفيد القطع واما
الاستدلال بانه لا دليل على تجردها
فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه
لا دليل على تحيزه فيجب نفيه

متن

اليها كل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف
وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى
واما اثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال
كالا حساس ولاهما معتبر في العقل وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول
النفس استعمال المشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعاً ولان الشيء انما يكون نفساً بكونه
مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف
الشيء بما ينبي عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولي في الجملة لما يمكن تفسير النفس بما يعم
السمويات والارضيات ثم تميز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره في المتن فان قيل
قد ذكر وان للسمويات حساً وحركة وتعلقاً كباقيها فليعمل هذا لا يصلح ذلك ميمر الحيوانية والانسانية
قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المشال والتعلق
ما هو شأن العقل الهولاني والعقل بالملكة وامر السمويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى
قواعدهم ٨) يعني ان مقتضى ما ذكرنا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع
من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسماً خاصاً ثم تعلق به
النفس بالطاقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ لتعلق الكليات وكذا في كل حيوان
بخواصه واخرى مبدأ لحركات والاحساسات واخرى مبدأ للتغذية والنخبة وتوليد المثل
لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية
يقتصر فعلها على حفظ المواد المتجمعة من الاسطوانات المتضادة بكيفية انها المتداعبة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنة مختلفة ومنها ماله صورة يسمى نفساً نباتية يصدر
عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطوانات واضافتها الى مواد المركب وصرفها
في وجوه التغذية والبناء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفساً حيوانية يصدر عنها
مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها
مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه (قال واما عندنا ٧) يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف
انواع الاجسام واستناد الآثار اليها يحتاج الى فصول متنوعة ومبادئ مختلفة بنوا اثبات النفس على
الادلة السمية والنبهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة ولباطنة دائماً في التبدل والتحلل
والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود
ذاته وانه قد يري ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة افریقين في حقيقة
النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة
والحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص
مراجعة الخاص وقيل جز لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة
اي التي من شأنها ان يحس بها وجهورهم على انها جسم مخالف بالمساهية الجسم الذي يتولد
منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حتى لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء
الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا تحلل بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها
الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
الشرايين اي العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النباتية منه الى
جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن
زمانياً التدبير والنصرف ومتعلقه اولاً هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه

الابسر من بخار الغذاء واطيفه ويفيده قوة بها تسرى في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزيئات لاننا نحكم بالكل على الجزئي كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحامك بين الشبهين لا بد ان يتصورهما او المدرك للجزيئات جسم لاننا نعلم بالضرورة اننا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزيئات
مع الاتفاق على اننا لا نثبت انها نفوسا مجردة ورد باننا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطة ونحن لا ننزع في ان المدرك للكليات والجزيئات هو النفس لكن
للكليات بالذات والجزيئات بالآلات واذالم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطة
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس
متصف بانه حاضره هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجسد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفة
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق حيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطة فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله فقل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها في غاية الغفلة انشالت
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذي
كان بالامس ورد باننا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلقى
بمزاياه واعتداله الا تلك النفس الغائصة بحسب استعداد الحاصل باعتداله الخاص
الرايع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالتفرغ حول الجنة وككونها
في قنابل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفا في احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعماء منهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما
يثبت بدليل وهو مع ابدانه على القاعدة الواهية يعارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجاجا) اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لاوريمتج حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما ان كونها محلا لامور
هذا شأنها فلا انها تتعلقها وقد سبق ان العقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادي لا يكون صورة لغير المادي ومثاله واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة
فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تقل بوجودها
في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ولا خفاء في امتناع حاول
صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورهما المشتركة كالانسانية المتأولة
لزيد وعمر وفانها يمنع اختصاصها بشيء من المفاد بروا الاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينقك

احتجوا بوجوه الاول انها بتعلقها
تكون محلا لما ليس بمادي كالمجردات
ولما يمنع اختصاصه اوضاعه وقدر
الكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البسائط التي اليها تنتهي المركبات
ولا يمنع اجتماعه في جسم كالضدين
بل الصور والاشكال المختلفة دون
مجرد اذ لا تراحم فيه بين الصور
وارمن الضدين او النقيضين ومبناه
على كون العقل بحلول الصورة
وعلى نفي ذي وضع غير منقسم
وعلى تساوي الصورة وذو الصورة
في التجرد وفي الارض والمقدار
وفي قبول الانقسام وفي التضاد
واعدامها وعلى استلزام انقسام
الحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة

عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك واللام تكن متناولة لما لبس له ذلك
والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاضاع والكيفيات
وغير ذلك والكلية تنافي ذلك فلولا تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاتلة لها
واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك
والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالماط وهو وجود
ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجرد لان الجسم والجسماني منقسم
وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة
والمقدار في الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة في الخط لتناهيته وكحلول الشكل في السطح
لكونه ذاتهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
ما فيه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها
الا في المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزام بينهما في العقل
بل تتصورها وتحكم فيما بينهما بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها ربعة بل يقال او كانت النفس جسما لما كانت
عاقلة للمجردات والكلية واللبس ثلث اول المتنازعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات
غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافته
بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس او لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم لم يجز ان تكون
جوهرها وضعا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة بمتنع حلولها في المادي ولم لم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها
اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اخضعت بوضع
ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم لم يجز ان يكون في ذاته
غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت
صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
الشيء غير منقسم لذاته والحلول في منقسم ومنها ان الشبهين اذا كانا بحيث يمنع اجتماعهما في محل
كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون
لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته لمتنع حلول البسيط في
العاقل الجسماني المنقسم البتة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات
بما قامت عليها الحجة (قال الثاني ٢) اي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها
والآلها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية وضعف وكمال
بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجوها احدها انها تدرك ذاتها والآلها وادراكاتها والمدر كالجسماني لبس كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
والآلها وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضاؤه
وقواه بل تثبت علمه او تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
لما حصل له من الترن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار

٢
انها تدرك ذاتها والآلها وادراكاتها
ولا يلحقها بكثرة الافعال وضعف
الاعضاء والآلات وضعف وكمال
بل قوة وكمال ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك ووجهه الى استقراء
وتشليل مبن

المؤدبة الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
بارياضات فلو كان تعقلها بالآلات بدنية كانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها
انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون
الامع انفعال لموضوعاتها ككثرة الحواس عن المحسوسات في المدركة وتتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويعنه عن المقاومة
فيريدهم وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة اقتضائية لبرهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال
القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضه
لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
والانفعال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهرًا ساريًا في جسم او عرضًا حالًا فيه لزم
ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائماً
او غير واقع اصلاً واللازم باطل لان البدن او اعضائه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم
الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على
حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول اوجوب وجود الحكم
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها واصفاًتها بالحاصلة لها لا بالمقايضة الى الغير ككونها
مدرسة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايضة الى الاشياء المغايرة
لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائماً بل حال المقايضة فقط
وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذا قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون
تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين اشياءً واحد اعني الصورة المستمرة
الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المنجردة التي تحصل له حال تعقل النفس
ايه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحددة الماهية يمنع ان تتغاير
من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ويبني هذا الاحتجاج على ان لبس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والالجاز
ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافياً في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع
الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة لمخصوصة وايضاً لا تماثل بين الصورتين
لان المتزعة حادثة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته وارجعنا مثلين من جهة كونها
صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية
قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باقي وان
جعلنا قائمين لشيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان
قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك
الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخله الاجزاء (قال ثم بنوا) يشير الى ان الافلاك نفوساً
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منسافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى
كل نقطة ان يكون مطاوعاً بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروباً عنه بالطبع من حيث
الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين
الابدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فاما
ان يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع
كتعقل النفس ذاتها وصفاتها
اللازمة التي ليست بالمقايضة الى شيء
اولاً فلا يحصل اصلاً لامتناع تعدد
الصور لشيء واحد في مادة واحدة
ومبني على كون الادراك بحصول
الصورة من

على استلزام ادراك الكلي مجرد العقل
والجزئي توسط الآلات ان الافلاك
نفوساً مجردة وقوى جسمانية لما ان
حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب
بالطبع لا يكون مهروباً عنه بالطبع ولا
فسرية لانها انما تكون على خلاف
الطبع فتشقى بانتفاءه وعلى وفق
القاسرة فتشله بل ارادية ولا يكفي
التخيل المحض لانه لا ينظم ابدأ ولا
التعقل الكلي لانه لا يصلح مبدأ
لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى
الكلي واكثر المقدمات في حيز المنع

اعني الحصول في الخير لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستدرة اما في الانقطاع عند تمام دوره
 فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع امكن
 مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الخير الذي يقع فيه ذلك الجزء
 عند الانقطاع وكان مقتضى الطبع اثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها
 انما تكون على خلاف الطبع بحث لا طبع فلا قسرة وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة
 والسرعة والبطل فتعين ان تكون ارادية مفرونة بالادراك ولا يكتفي لجريتها وخصوصياتها
 تعقل كلي لان نسبتهم الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخييلات محضة لاستحالة
 دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تنامي القوى
 الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن
 الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعلقات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة
 فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا بدانها
 ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعلقات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد
 تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات
 ولا الجزئي الا بالجسمانيات باننا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا باطبع لم لا يجوز ان يكون
 المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الايون والاضواء التي تترك ولا نسلم ان القسرة لا يكون
 الا على خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا متشابها للزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة
 والادراك لا يصلح مبدءا لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تسند الحركات المتعاقبة الى ارادات
 وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه
 ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع
 ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السرمديفة جزئيا لان الحركة
 المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا
 تفرضه الارادة وتوجه اليه بالحركة والتعين لاينا في الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كلياته
 تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة
 والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح
 في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك
 نفس مجردة هي مبدء الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدء الارادة الجزئية ورد عليه
 الحكيم المحقق بان هذا مالم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعني
 ذاتين متباينتين هوالة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة
 مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي
 باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك
 الصورة واقوة نفسا (قال المبحث الثاني ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس
 الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف
 الآلات وهذا لازم على التالين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما
 القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف
 في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
 بمعنى انها جنس تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال
 بحسب ما يقتضيه ازواج العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبهه ان يكون قوله
 عليه السلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجردة

النفوس متماثلة لوحدة حذها وقيل
 حذها لاختلاف اوازها واثارها
 وكلاهما ضعيف

فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب اعالية
 ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد حتى
 لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحاً كذا ذكره ابو البركات في الاعتبار احتج الجمهور
 بان ما يعقل من النفس ويجعل حداً لها معنى واحداً مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام المهية
 وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك
 كقوانا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا قول في جواب السؤال بما هو
 عن اى فرد وائى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مبر جوهرى وقد يخرج بانها
 مشاركة في كونها نفوساً بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون
 المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي
 من الجنس والفصل لا ينافى التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس
 في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
 الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة البتة في المملكات
 والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيراً ما يوجد
 الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جداً وهو على غريزته
 الاولى ولا خفاء في ان هذا من الاقناعات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخرى لا نطلع
 على تفاصيلها (قال واستنادها ٩) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جملتها مجردة او مادية
 حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه اسلام خلق الله
 الارواح قبل الاجساد بالنبي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقاً آخر
 اشارة الى افاضة النفس ولادلالة الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس
 البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلقاتها بالبدن
 واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
 باطل بالاتفاق على ما سيجي وجه الزعم ان كل حادث فاسد اى قابل لعدم ضرورة كونه مسبوقاً
 بعدم وقبول العلم يتاقي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد به ان اريدانه قابل
 لعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا يتاقي دوام وجوده ادوام علته وتاليهما انها
 لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ودرجته الملازمة
 فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا يتاقي
 كونه مجرداً في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت
 قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطلة في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجي في بطلان التماسيح
 ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتهمة بكما لا يتاقيها واثباتها وجه الاتهام
 فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تعطيل في الطبيعة وان لبس للنفس قبل البدن
 ادراكات وكالات ولا تعلق لجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثاني انها
 مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص بفيض عليه لتمام الاستعداد في التعاقب وعموم
 الفيض من القاعل والمشرط بالحادث حادث بان ضرورة فان قيل فيلزم ان بعدم عند انعدام المزاج
 ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطاً لحدوثها لا لابتدائها
 كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن
 لوجودها لثالث وهو العمدية في اثبات المطاوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل
 واحدة او متعددة لاسيما الى الاول لانها بعد لتعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل
 بالاتفاق والضرورة لا قطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا
 يقتضى حدوثها بمجرد كانت اولاً
 واختلفت ظواهر النصوص في ان
 الحدوث قبل البدن او بعده واما عند
 الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا
 يكون ابدياً ولا من المحل غنياً وكلاهما
 ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها
 قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطيل
 في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة
 فانها في روح وربحان او عذاب
 ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه
 الخاص فاضت عليه نفس تناسب
 استعداد له لعموم الفيض والمشروط
 بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه
 بانتفاؤه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود
 واعتراض بان المترصد لاكتساب الكمال
 لا يكون معطلاً وبان المزاج شرط
 التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدية
 انها بعد التعاقب متعددة قطعاً فقبله
 ان كانت واحدة فالعدد بعد الوحدة
 مع منافاته التجرد مستلزم للمطاوب
 وان كانت متعددة فتمايزها بالمهية
 ولوازمها بنافي التماثل وبما يحل فيها
 كالشعور بهويتهامثلاً يستلزم الدور
 وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان
 لاعنى بداية يستلزم التناسخ وقدم
 الجسم واما بعد المفارقة فالامتنياز باق
 لما حصل لكل من الخواص واقلها
 الشعور بهويتهامثلاً واعتراض بمنع التماثل
 ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم
 الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان
 بطلانه على حدوث النفس فان قيل
 تعين النفس انما يكون ببدن معين فقبله
 لا تعين فلا وجود بطيل التناسخ
 اوله يطل قلنا لا بد من ابطال ان
 يتعين قبله ببدن آخر معين وهكذا
 وقد يجاب بان الخصم معترف
 بالمقدمين
 ميتين

والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها ما يذواتها فيتمحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم بوافقا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغير المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المراكبات العنصرية حادثة وفاقا واسمها الكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لها الكمية فتمايزها في الازل بالبدن قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز اذ يكون الحال في هذه مغاير الحال في تلك فتعطل التمايز بذلك دورا فان قيل اوضح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتهاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتهما واعتراض بوجهين احدهما ان الانسليم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص اذ لم تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما ان الانسليم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم تنتقل منه الى آخره على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثيق في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجي فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعيين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعيين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا ابدن متعينة في بدن آخره من قبله باخروا آخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعني ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد النفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة بالبدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلو جوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلق بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالك مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تهطل بعض النفوس واجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد وتعلق واحدة منها بالبدن كثيرة مع الكثرة نعم قطعا بانه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المراجح الصالح وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لتقرر من لزوم وجود المعول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع وامل تعاقب المتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المانع بما لها من الكمال لاننا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعاقب بل ربما يكون الامر بالمعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اول من منع الحدوث الانتقال واعتراض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا بدلي على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية

بان ليس معها في هذا البدن تدبر آخر ولا لها تدبير في بدن آخر فهم على التبادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لامعا ولا على البدل والا لزم ان تذكر شيئا من احوال البدن الاول ان يتطابق عدد الكائنات على الفاسدات وان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم القبض واعتراض بانها بعد التسليم انما يبقى الانتقال الى بدن آخر انساني لا حيوان او نبات اوجاد على اختلاف آراء المتناسخية اوجرم سماوي من

وسماه مسخ ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه مسخا ولا الى جاد على ما جوزه اخر وسماه مسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم اولم يكن التعلق بذلك البدن شرط او الاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا او طول العهد منسبا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى انغور واما اذا كان جائزا اولازما او بعد حين فلا لجوز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بل لازم لان الابتهاج بالكمالات او التلذذ بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما وجبا لاحداثا او قديما مختارا وكونا شرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاضاع الحاد ثم وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز النعم (قال وغاية من شبهتهم ٣) يعني لبس للتناسخية دايمل يستدبه وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطلة في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانية انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لانفسا وردبته ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناه وجود ما لا يتناهي بالفعول بخلاف ما لا يتناهي من الحوادث كالحركات والاضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستعدة الى ما لا يتناهي من الادوار انفسكية واطواعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لم توزع ما يتناهي على ما لا يتناهي وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناسلها اقديما لو ثبت فان الادلة انما تمت فيماله وضع وترتيب وضع لا يتناهي الابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التي صارت انسابا بالفعل اقتصر على منع لاتناسلها (قال والذي ثبت ٧) فديتهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسح اهل ما نة فردة وخسار يرد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكه بينهن التبدل الصور والاشكال بل انزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لان تبدل صور الابدان كما في المسح وان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فتد الىها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اى يتعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ماطقة بخلافها وذلك انهم يتكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويعملون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسلها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفاقر والمحب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتبدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى مادونه في ذلك حتى تنتهي الى النمل ثم تنصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين الى دين الاسلام بروجون هذا الرأي

٢ في اثبات التناسخ على الاطلاق
انه لا معطل في الوجود وان النفوس
جبلت على الاستكمال وذلك
في التعلق وانها قديمة فتكون
متناهية لاستعدادها الى عال
وحديثات متناهية لامتناه وجود ما
لا يتناهي والابدان غير متناهية
والكل ضعيف متن

٧ من مسح بعض الكفرة فردة
وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان
المحشورة فليس من المتنازع في شيء
متن

٣ من ان النفوس الكاملة تنصل بعالم
العقول والمنوسطة باجرام سماوية
او اشباح مثالية وستعرفهم ولنا قصة
بابدان حيوانات تناسلها فيما اكتسبت
من الاخلاق وتمكنت فيها من
الهيئات مندرجة في ذلك الى ان
تتخلص من الظلمات بما اقيت
من انواع العذاب والسكرات
فالنصوص القاطعة في باب المعاد
قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم
انهم يصرفون اليه بعض الآيات
الواردة في اصحاب النار افتراء على الله
تعالى علوا كبيرا متن

النفس للبدن على انها لا تنفى
بغنائها لظهور ان هلاقة التدبير
لا تقتضى ذلك الا ان دليل بقائها
عندنا السمع وعند الفلاسفة
امتناع قوتها لاستنادها الى القديم
استقلالها او بشرط في الحدوث دون
البقاء وهو ضعيف ولانها لو فُتت
لكانت في مادة كالصور والاعراض
لان قوة الغناء وقبوله بمعنى امكانه
الاستعدادى لا الذاتى الاعتبارى
يفتقر الى محل يبقى عند حصول
المقبول ويقوم به ماهو من صفات
النفس ورد بمنع ذلك فى المقبول
العدمى

٣٣ مدرك الجزئيات عندنا
النفس لانها تحكم بالكلية
على الجزئى وبغاير الجزئين ولان
الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات
جزئية اذ رأى الكلى نسبتها الى
الجزئيات على السواء ولان كل احد
يقطع بانه الذى يبصر ويسمع وعند
الفلاسفة الحواس والا لم يحصل
الجزم بان الابصار للباصرة والسمع
للسامعة ولم توجب آفة العضو
آفة فعله وام يتوقف الاحساس
على الحضور اذ لا تغاوت حال
النفس ولم تخيل ذوات الاوضاع
والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرى
ولم يحصل الاتيان من المتيا من
والتياسر فيما ذاتخيلنا مر بما مجتمعا
يعرّين مساويين اذ لا امتياز الا بالحل
وحل كلاهم على انها لا تدرك
الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع
النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين
ولا يشكل باحساس البهائم مع عدم
النفس لانه لو سلم فالاشتراك فى اللوازم
لا يوجب الاشتراك فى الملزوم ولا بدراك
النفس هويتها لانه لا يفتقر الى ارتسام
الصورة على ان الكلام فى الجزئيات
المادية التى يمتنع ارتسام صورها

بالعبارات المبهمة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب
الاراجتراء على الله وافترء على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الغاوين
المغوين لذنبهم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف
القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا فى قوله تعالى كلما نصحت جلودهم اى بالفساد بدلانهم
جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى
هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها
فان عدنا فاناطالمون وفى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الاية معناها انهم كانوا مثلكم فى الخلق
والمعاش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كرتوا قررة
خاصين اى بعد المقارفة وفى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور
الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب التفسير بل فى سياق
الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيان وجوز به من الفلاسفة تعلق النفوس المقارفة
ببعض الاجرام السماوية الاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجرى
ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام العلوية على خلاف
مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى ظاهرها الظلمات والصور المستكرهة
بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فيبقى بعضهم فى تلك الظلمات ابدان كون الشقاوة
فى الغاية وبعضهم ينقل بالتدرج الى عالم الانوار المجرى واستعرف معنى المثل المعلقة (قال
المبحث الثالث ٨) يعنى ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة لمجردة كانت او مادية اى جسمها
حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفه فيه لا يقتضى فناءها بغنائها لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها
باقية البتة فلهذا احتج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا تقتصر الى ذكر وقد اورد الامام فى المطالب العسالية
من الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب ما يفيض ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا
انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية
ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث
دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان
فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل
قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس
جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون
هى ولا شئ من المجرىات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل
هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لا يقتضى وجود محل
اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى
ورد هذا الدليل باننا لو سلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجمع
مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة التى تتعلق بها النفس
من غير حلول فلم لا يكتفى ثلثها فى قوة الفناء قد يحسب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له
من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى او عدمى ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال
المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداد بطلان ذلك المزاج
لان يعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غاية ان يعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضى الفناء
(قال المبحث الرابع ٣) لا نزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

ولا يات تعلقها بهذا البدن يقتضى
تصوره والقصد اليه اذ لا يمكن تصور
بدن ما لا استواء نسبته لان ذلك التعاقب
شوقى طبيعى يقتضى المناسبة
لا ارادى ليتوقف على تصور بعينه
ولا يادراكها الآلات عند قصد
استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او كون
الخصوصيات بحسب الاضافة
من غير ان تنهى الى حد الجزئية
بان تدرك مثلاً سابقة لنا في هذا البدن
المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك
المحسوس ان ارتسمت الصورة
في النفس ايضا عاد المحذور
وان لم ترتسم فالى حالة تحصل
لنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة
نسميها ادراكا وحضورا للشيء عند
النفس ولم لا يمكن مثلها في ادراك
الكلى من غير صورة في النفس
متن

على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لانا وجوه الاول انما يشير اليه كل احد
بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس
وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحكم بين الشبهين لا بد ان يدركهما فالدرك
من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد النقي ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئى وتباشر
افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان رأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويهصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وابست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا فاطمون بان الابصار للابصرة والسمع للسماعة وابسا
فعلى قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا لثاني او لم يكن الابصار للابصرة
والسمع للسماعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة في محال
هذه القوى توجب آفة في هذه الافعال كما لا توجبها الآفة في الاهضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا الحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكه لا يتغير بانغيبة والحضور نحو لو كان التخييل للنفس
لا لقوة جسمانية لما يمكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرى وقد سبق
انه لا بد في الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخييل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين المنام واليقين فاما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا فمخيلنا بمربعين متساويين في جميع الوجوه



الا في ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ ليس امتيازهما بالمهية ولوازمهما وعوارضهما كالمقدار والشكل

والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيهما بل بالحل وليس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة
كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس اطعمة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون
المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب الاشتراك في اللزوم وهو النفس المجردة اثنى انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتساع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي
يتمتع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لا يمكن في ذلك تصور
بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى يقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه
فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والنهريكات تتصورها باعيا عنها من غير
توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

٢ فعندهم لا يبقى أدراك الجزئيات
عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل
الظاهر من قانون الاسلام
الادراكات المتجددة ايضا ولهذا
يتنفع بزيارة القبور والاستعانة
من نفوس الاخيار

متن

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس
باعتبار تأثرها عن المبدأ
للاستكمال يسمى عقلا نظريا
وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل
عقلا عمليا اما النظري فتراتبه اربع
لأنه استعداد ضعيف هو محض
قابليتها للعقوليات و يسمى
عقلا هيوولانيا او بنو سط هو
الاستعداد للنظريات بحصول
الضروريات و يسمى عقلا بالملكة
او بقوى هو الاقتدار على استحضار
النظريات بلا كسب لكونها
مكتسبة مخزونة و يسمى عقلا
بالفعل واما كمالها في ذلك وهو
حضور النظريات عندها مشاهدة
و يسمى العقل المستفاد و ايضا
النفس اما خالصة او مختلطة
بالضروريات فقط او بالنظريات
ايضا بدون الحضور او مع واختلقت
العبارات في ان الارادة اسمي لهذه
الجماليات او للنفس باعتبارها
اولقوى هي مبادئها في ان الاعتبار
في المستفاد مجرد الحضور حتى
يكون بحسب الوجود مثل العقل
بالفعل وان كان غايه بحسب
الشرف والكمال او حضور الكل
بحيث لا يغيب اصلا حتى يمنع
او يستبعد جدا حصوله ما دامت
النفس متعلقة والاول اشبه بحصر

متن

المراتب

في ذواتها كما اذا ما وانما سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده
بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخييل فان التخييلات لا يجب ان تأدى من طرق الحواس
التي تبقى ههنا اشكال وهوانه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة
فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول
الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك
الحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحيث لا يعود المحذور
اعني ارتسام صورة الجزئي والمحموس في المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس
بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة لاجزا من جسم تدبره النفس
فلا بد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس تسمىها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل
بمجرد تحقيق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة
مخصوصة فلم لا يكتفى بذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس والعقل (قال
تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند
مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانها ليس بحصول الصورة
لاني النفس ولا في الحس واما لانه لا يمنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر
من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض
جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تماس في الدنيا ولهذا يتنفع
بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استئصال الخيرات واستدفاع
الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا بالبدن وبالتراب التي دفنت فيها فاذا زار
الحق تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقة وافاضات (قال
المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ اقوى على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغيير
والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالملوم والادراكات
تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عاذا الى تكميل
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب
النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف
وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيوولانيا تشبهها بالهوى الاولى الخالصة
في نفسها من جميع الصور قابلية لها بمنزلة قوة الطفل المكتوبة والمتوسط وهو استعدادها
لحصول النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا
عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى
شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تخضع بمجرد الانتفاع بمنزلة ما قدر
على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو
ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب و يسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو
المقل الفاعل الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبته اليها نسبة
الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسمي لهذه الاستعدادات

والكمال اوله نفس باعتبار اتصافها بها اوله في النفس هي مباديها مثلا يقال تارة
ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة نه قوة استعدادية او قوة
من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال
ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والاستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالعقل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث
لا يغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنزل الملكية وانه يمنع او يستبعد جدا
مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما حصر به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا شبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربعة نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا
هولانيا والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالمراتب اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظريات بدو والحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستفادة واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اي ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم يخذه في كلام
القوم (قال واما العملي ٧) يعني انها قدرة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتميز مصالحه التي يجب الاتيان بها
من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة الزوجية ومنها يتولد الضحك والحجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس
الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افاعيله اعني اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجريبية او ذائعية او ظنية تحكم بها لقوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا
بذل الدرهم جيل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم تحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق واردة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرية ٢) يعني ان كل القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكل القوة العملية اقيام بالامور على ما ينبغي
اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة
على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه

لاهو قوة التصرف في الموضوعات
واستنباط الصناعات وتميز المصالح
من المفاسد لانتظام امر المعاش
والمعاد فيستعين بالنظري من جهة
ان افاعيله تنبعث عن آراء جزئية
مستنبطة عن الآراء الكلية متى

الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية
وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على ما ينبغي بقدرها
فن ههنا يقال ان الحكمة هي
خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم
والعمل جميعا وقد يقال الحكمة
العملية لمعرفة الامور المتعلقة
باختيارنا وتخص النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقنا بما يستغنى
عن المادة ذهنا وخارجا فما بهد
الطبيعة او ذهنا فقط فالرياضي
او يحتاج فيهما فالطبيعي والعملية
ان تعلقنا باصلاح الشخص فتهديب
الاخلاق او المشاركين في المنزل
فتدبير المنزل او المدينة فسياسة المدن

لما كثرت الخلاف وفشا الباطل والضلال في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي ولا دور على ما ينبغي لزم
الافتداء في ذلك بمن ثبت بالعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة
الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالهها وما عليها
والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا
فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والافئدة ونهايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة
الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهية والرياضية والطبيعية والعملية الى علم الاخلاق
وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث
يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كانت من حيث يتعلق بها
قواما لا تصورا فالرياضية كالبحت عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفترق
الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها لقواما ولا تصورا فالالهي
ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحت عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك
واعترض صاحب المطارحات بان في الالهية ما يتعلق بالاسادة في الجملة كالوحدة والكمية
والعالية والمملوكة وكثير من الامور العامة وفي الرياضية ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع
بقيد الحتمية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهية
واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المسماة متفرقة ومجمعة فيبحث عن الجمع
والفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام والرياضية الى هذا اشار في الشفاء
الا انه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث
الحسابية لغير المجردات والحكمة العملية انما تعلق بآراء ينظم بها حال الشخص وزكاه نفسه
فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة بالحكمة المنزلية
والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هي مبدأ
جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشرب وغيره وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة
وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشرق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية
والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات
البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبد لها الهوى وتستخدمها للذات ولها
طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي
وطرف تغريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما يخص فيه العقل والشرع من
الذات ايشارا لاخلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشهادة وهي انقيادها
لنطقية ليكون اقدامها على حسب اروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف
افراط هو التهوراي الاقدام على ما لا ينبغي وتغريط وهو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال
حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها
الجرأة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تغريطها الغباوة وهي تعطيل
الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالواسط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل حصل من اجتماعها حالة منسابة هي العدالة فالصول الفضائل العفة
والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا
الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرائب احوال وافعال تظهر

٤ الغاضلة اعتدال القوة الشهوية
وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة
والنطقية وهي الحكمة ومجموعها
العدالة والكل طرفا افراط
وتغريط هما رذيلة فالعفة الخمود
والفجور وللشجاعة اتهاور والجبن
والحكمة الجرأة والغباوة

٥ المبحث السادس قديشاهد
من النفوس الانسانية غرائب افعال
واراكات هي عندنا بمحض خلق
الله تعالى وقالت الفلاسفة في الافعال
ان لنفس قديكون لها قوة التصرف
في غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة
نفس مال العالم او بعض الاجسام
سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها
احداث الامطار والزلزال واهلاك
المدن وازالة الامراض ونحو ذلك
وقد تحدث اذني فيما اعجبنا لخاصية
فيها وهي الاصابة بالعين او شرور
او غرائب بشرتها ومزاولة افعال
خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة
بالروحانيات فالعزائم او بالاجرام
الفلكية فدعوة الكواكب او بتزجيح
النفوس السماوية بالارضية فالطلمعات
او بالخواص المتضرية فالنيرانجات
او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية
وقد يتركب بعض ذلك مع بعض

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا
للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق
بادراكاتها الثالثة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الثالثة حالة اليقظة فالاول
مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره
ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا
في البدن كما للجواهر العلية لمجردة في عالم الكون والفساد وبس اقتصار تأثيرها على بدنهما
لا تطبعا فيهما بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها
تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخرجت حتى تصير بمنزلة نفس
ما للعالم او بعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها
لبدنهما بوجه خاص فلا يبعد ان تجل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او يزيد
كالطوفان وان تفعل تحريكها وتكثيفها وتخلخلها يتبعها سحب ورياح وصواعق
وزلازل ونوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موبقات وغيرها
وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها
ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
تحدث فيها عجبها الذي ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرائب
بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالايجرام
الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
او بالخواص المنصيرية وهي التبرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية
وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجبر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصية والزمار ونحو ذلك
مما يستعان عليها بمجموع الخواص المنصيرية والنسب الرياضية (قال وقالوا في ادراكاتها

٨

المتعلقة بالنوم) اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لا تشغلها بالتفكير فيما تورد عليها
الحواس فلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب الخناس الروح
الحاملة بقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور
الاشياء سيما ما هو البقي بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الال والوالد
والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها التخييلة بصور
جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة
باقية على حالها بحيث لا تتفاوت فيما جعلته التخييلة جزئية بالكلية والجزئية كانت الرؤيا
غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة
لازمه اوضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لافعال التخييل حتى ينتهي
الى ما شاهده النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان التخييلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال
بترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبة وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين
اليقظة فالماهر ينظر في الحاضراته صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي
الى الصورة التي ادركتها لنفسه وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فذلك الرؤيا تعد في الاضغاث
الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم
الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس
المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة التخييلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لزيد او هائل او مكتوبا او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض المجاهدة وعند هشة الحس او تخير الخيال بمثل سرعة عدو او تأمل شغاف مرعش البصر او غلبة خوف او نحو ذلك وبالجملة فحجاب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان نحصى واما لكلام في الاسباب

متن

٦ من الحيوانات الاخرى على ما تقر في علم الحير ان نور بما يشهد بانها ايضا نفوس مجردة والعلم عند الله

متن

٣ وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخاوقات يلزم ان يوجد وحده ويوجد ما يمد به وماذا له الا العقل لان للجسم كثرة ولا يولى او الصورة او العرض افتقارا الى غير علته في الوجود وللنفس في الابدان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشمل على الكثرة الا لا يعمد اثر الواحد ويستغنى في ذاتها وفعلها عن الجسمية لثلاث يفضى الى تقدم شئ على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر وما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون موجودا لما يمد به بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا او احد جزئي الجسم

غاب على مزاجه الصفراء احاطه بالاشياء الصفراء والدم في الجراء والسوداء في السوداء وبلغم في الجرد والثلج (قال وقا وفيما يتعلق بالبقطة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غرابية تعلق بالادراكات حالة البقطة وذلك ان النفس قد تكون كالة القرة فتفي بالمحذ بين فلا يمتنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالبادي اي المجردات العلوية لمفارقة والتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في البقطة اتصال بالبادي فينتجع فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم يقبض الارالي التخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت لزيد او هائل وربما يرد مكتوبا على ارح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب او نحو ذلك وقد يكون مشاهة صور ما لا حضور له عند الحس لاشرف النفس كمال قوته بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل كافي المرض والجنون والاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالمدهو سرعة وصكنا مل شئ شاف مرعش للبصر مدهش اياه لشيء كسواد براق او غلبة خوف او ظن او وهم تعين الخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العاقبة للنفس عن اتصالها بالبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والحقائق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغراب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى ان لا تعرف وجود النفس اهل عدم الدليل ولا تقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس كانت انسانا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ايس بشئ لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجوز التميز لفصول اخر لا يطلع على حقيقةها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك نمسا بالمقول والمقول اما المعقول فهو اننا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكا كلية وتصورات عقلية كالحمل في بناء بيوت المسدسة والانتقار لرئيس والتمل في اعداد الذخيرة والابل والبغل والحبل والجمار في الامتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والغبل في غراب احوال تشهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها في غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكايه عن الهدى احطت بمالم تخط به الآية وحكايه عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احببت الفلاسفة على ثبوت وجود احدها ان المعلول لا يلزم ان يكون جوهر مغارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل امام معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير عن العرض والمحل من الواجب الحقيقي واما العرض فيلزم تقسيم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فاعية احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان شأنها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا في مغارقا في ذاته لاني فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية امام معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصالحا اننا امر اصح وجوده عن العلة الاولى واجباده المعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم لا يمتنع من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح له للعلة لا يفتقر في علته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا لاه لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام

متن يجب ان يكون نفسا او احد جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم

يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلاهما لا يوجد جديداً ولا يخلو عنهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما كان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعتراض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختاراً يصدر عنه الاكثر بواسطة الارادة ولانسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطة ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجداً لما بعد لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفساً او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا دركاً لهما فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعتى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجاداً كان او ادراكاً ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنياً في فعله الا يجسادى دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفساً وفيهما جميعاً كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوساً ومعقولاً والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اولدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط منشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولاً وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والامساك له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلاً فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب انيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهاً مستقراً واستقرا والاي لم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبهاً غير مستقر اى شبهاً بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لالى نهاية والاي لم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهاة غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجوداً متصفاً بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفَيْض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلاً ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه ان لا نسلم وجوب حوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون معرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

ان ذلوم حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا انيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لا يتناهى كمالاً ولا يلزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والام يختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات من

ولا يلزم من تشابه اجرائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق
 احواله حصول البأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق
 احواله امرا غير قار بنحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نسلم ان المعشوق
 الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون
 انتعاق وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الابدفع الكل (قال المبحث الثاني
 في احوالها ٧) يشير الى اثبات احكام تنفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى
 انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعالم عند الله تعالى كيف ولا قطع بانحصار
 الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
 وان يكون كل من الثوابت في فلك ولوسلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر
 امره ويتشبه هوبه بوجه لا يلزم كنهه الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك
 تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع
 الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
 التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة
 الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها الزلية لما سبق من ان كل حادث
 مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالتفوس والعقول مبرأة عن ذلك
 ومنها ان كلاما من العقول نوع ينحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
 بحسب المواد وما يكتنفها من الهيات ومنها ان كالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء
 من القوة الى الفعل لا يكون الا بماله مادة تدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات
 من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة
 بما هيانها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول انثال
 المطابق واما الغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراهته عن الشوايب المسادية والواحق
 الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان
 الصور العقلية ليست متعانة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه
 من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر الماقل لان ذلك متأخر عن صحة
 المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
 فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول الجرد في الاعيان فيثبت
 صحة تعقلها ايها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة
 فهو حاصل بالفعل لما مر فنكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بايتنا هذه الفروع
 على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه (قال وانها مبادئ بمعنى احوال
 العقول انها مبادئ لكمالات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل
 لا بطريق المباشرة والائكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة
 على النفس المحركة بقوته التي لا تنهاى وبقبولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثرا غير متناه
 عن سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مالم يكن
 مستمدا من مبدأ عقل غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
 يعطى النفوس البشرية كالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة
 الشمس الى الابصار بل انم وهو كالحرارة للمعقولات اذا اقتلعا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه
 بجانب الحس نمت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذى بها صورة تمثلت فيها

٧ وعوائدها عشرة بعدد الافلاك بعد
 الاول نغيا لجانب القلة دون الكثرة
 والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
 بحسب الاستعدادات الحاصلة
 من تجدد اوضاع الافلاك وانها
 ابراءتها عن المادة حلولا وتعلقا
 ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها
 جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها
 واسائر المجردات بل لجميع الكليات دون
 الجزئيات

٨ والبشرية بل النفوس والاجرام
 انفسها

فاذا عرض بها عنهما زال ذلك التذلل وربما مثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بهما
فكذا النفس اذا عرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور
القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ
لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد
الحقيقي ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا
تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تستند اليه كلية النفوس
وان كان بعضهما من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لا بهما من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة
الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتدائها على كون الصانع موجبا لا يصدر
عنه الا الواحد (قال على ما قبل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولاشك ان له وجودا وامكانا في نفسه وجوبا بالغير وعلم بذلك وبمبدئه فقبل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقبل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هبوطي الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه
بوجوب وجوده بعلمه عقله وباعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عند هم
امتاع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ذكرنا طرقا في صدور الكثرة عن الواحد
على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يحملوا الوجود والامكان
ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العمل الموحدة على ما قال
في الشفاء نحن لانعم ان يكون هن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذا ته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاتا فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعالولات الاولى ثم العقول ليست متفقة
الانواع حتى يلزم اتفا في آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهي
سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهبوطي العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض
بحسب ماله من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو حال ثبوت
الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تخصص
في الثلث او الرابع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا
باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكره في رفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان
ان كانت امور اعتبارية لا تحققها في الاعيان ام تصلح اجراء من العلة الموحدة وان كانت
وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لم كون الواحد مصدرا لا اكثر من الواحد
وكذا الوجه لنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهي فلا تخصص العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع
كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه ثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه
باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا
على ما هو الالبق وهكذا الى الاخير
واعترض بان تلك الاعتبارات
اما وجودية فيعود المحذور او عدمية
فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم
فلم لا يكتفى الواجب لماله من السلوب
والاضافات وكيف يكتفى الواحد
في فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة
الماهية فلا تقطع السلسلة ولا فيجوز
ان لا يحصل الفلك الا بعد عدة
من العقول فكيف يجزم بانها عشرة
على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة
قطعا وكلها انها احتمالا وفي التفصي
عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب

متن

والاعراض الغنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيات العدمية والاعتبارية
صكا في صدور الكثير من الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ماله من السلوب
والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تقطع عنده سلسلة
العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن
العقل الاول الاعتدال ثان وعن الثاني العقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجريبة كثيرة يستدعي كل منها
مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون
كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتناؤه على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخرى ضمنية وان الاحتمل والاولوية لا يجدي لغا في
المطالب العلمية (قال المبحث الثالث ٢) جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة
هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشیاطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف
وتأثير في الاجسام الغنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشیاطين
هي القوى المخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها
عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات والذات الحسية ولو هيبة
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع لعلاقة منها
ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبايح
معينة على الضلالة والانهمالك في الغواية فهم الشیاطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة
والشیاطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطوبه كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة
والسلام وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه
لنفیها كما لا سبيل الى ثبوتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا) يشير الى ما ذهب
اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتنشعب منه ارواح كثيرة مثلا
للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم
وتنشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن
الانسان ولها قوة طبيعية وحوائية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفاء وقوله تعالى وري الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم
وهكذا سائر الافلاك وثبتوا لكل درجة روحا بظهور اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا
لكل يوم من الايام والساعات والهار والجيال والمفاوز والعيان وانواع النبات والحيوانات
وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات
ونحو ذلك وبالجملة فكسأبت لكل من الابدان لبشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطبع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والمخفات
وتظهر اثره في النوع ظهورا اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اظت السماء وحق لها ان تظط ما فيها موضع قدم الاوفيه
ملك ساجدا وراكم (قال وعندنا ٢) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامم ان الملائكة اجسام
اطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وجه

في الملائكة والجن والشیاطين زعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة
والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة
لها تصرف في الغنصريات
والشیطان هو القوة المخيلة في الانسان
وبعضهم على ان النفوس البشرية
بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن
وان كانت شريرة فالشیاطين متن

ينشعب منه ارواح كثيرة تعلق
باجزائه واطرافه والمدير لامر العرش
يسمى بالنفس الكلية يدبر امره
في جميع ما في جوفه والشعبانها
يمزله القوى للنفس الانسانية وهكذا
لكل قسم من الغنصريات من الجبال
والمفاوز والعمارات وانواع النباتات
والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره
ويحفظه من الآفات يسمى بالطبع
التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك
النوع متن

الملائكة اجسام اطيفة تتشكل
باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة
والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة
الجن كذلك الا ان منهم المطيع
والعاصي والشیاطين شانهم الشر
والاغواء والغالب عليهم عنصر النار
وعلى الاولين عنصر الهواء متن

يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبية منهم المؤمن والكافر والمطيع
والعاصي والشياطين اجسام نارية شمانها الغناء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات و انساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب
الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار
وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاستدال
بل على قدر صالح من غلبة احداهما فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض
وان كانت للمائية فالى الماء اولهوائية فالى الهواء اولهوائية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحياز
او بان يكون حيوانا يفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والارض في غاية اللطافة والشفافية
كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحس البصر الا اذا اكسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلايب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحياتات والملائكة كثيرا ما تدعون
الانسان على اعمال يجزها عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي
على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الاكفات واما الجن والشياطين فيخالطون
بعض الاناس ويعاونونهم على السحر والطمس واليربجات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمنع
ان يكسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن
والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرتبة لكل سليم الحس
كسائر المركبات والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسمعها
والعقل جازم بطلان ذلك على ما هو شأن المعلوم العادية وان كانت غلبة للطيف بحيث لا تجوز
روية الممتزج بلزم ان لا يروا صلا وان تفرق ابدانهم وتحل تراكيهم بادنى سبب واللازم باطل
بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم وبكلماتهم ومن بقائهم زمنا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم
صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور
الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الالزامات اما على القول باستناد المركبات
الى الفساد المختار فظا هر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون
فيهم من العنصر الكيف ما يحصل معه الروية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهر او احيانا في اجسام كشيقة هي بمنزلة الغشاء والجلاب لهم فيصروا
او ان تكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به
جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحتزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم
ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ما يحكى
عنهم من القو في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في مخاطبة

١ احيانا جلايب من اجسام كشيقة
فيرا هم الانسان او يكون فيهم
من العنصر الكيف ما يقتضي
الظهور لبعض الابصار وفي بعض
الاحوال وان يكون في امزجتهم
و صورهم النوعية ما يقتضي حفظ
التركيب عن الانحلال والاشكال
بالاشكال واما على القول بالفساد
المختار فلا اشكال من

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي
الحس والعقل واسطة تسمى عالم
المثل لا تحصى مدته فيه لكل موجود
من المجردات والماديات حتى الالوان
والاشكال والطعوم والروائح
والاوضاع والحركات والسكنات
وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن
عن المادة والزمان والمكان ولهذا
يسمى بالمثل المعلة والاشباح
المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسدي
والمناجات وكثيرا من الادراكات
وخوارق العادات والجن والشياطين
والفيلان ونحو ذلك واحتجوا
بان ما يشاهد من الصور في المرايا
ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم
الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها
ذوات مقادير ولا مرتبة في آلة
جسمانية لامتناع ارتسام الكبير
في الصغير وهذه شبهة واهية
ثبت عليها دعوى غاية فلم يلتفت
اليه المحققون من المتكلمين والحكماء

الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والارواح مثال قائم بذاته معلق لافى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة
مظهر كآلة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل
كما اذا فسدت الذاكرة والخيال اوزالت المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير
متناه يحد وحد العالم الحسى في دوام حركة فلا كما المثالية وقبول عناصره ومركبة آثار حركات
افلاكه واشراقات اعاليه العقلى وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا غير العالم
الحسى لاتتناهى عجائبه ولا تحصى مدته ومن جملة تلك المدن جابلغا وجارضا وهما مدينان
عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المغارقة لظاهرة فيها
وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والمطافاة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر الامداد الجسماني فان البدن المثالي الذي تنصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الخواص الظاهرة والباطنة فيلذ
ويتألم بالذات والالتم الجسمانية وايضا يكون من الصور المتعلقة نورانية فيها نعيم السعداء
وظلمانية فيها هذاب الاشقياء وكذا امر المناسبات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام
او يتخيل في البقعة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية
التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق الامدادات كما يحكى
عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر
من بعض جدران البيت اخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص
او اثار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والفائزون بهذا العالم منهم
من يدعى شوته بالكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يخرج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية
في المراتب ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات
مقدار ولا من رتبة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية
والشبهة واهية كما سبق ام بلغت اليه المحققون من الحكماء والمنكلمين (قال المقصد الخامس
في الالهيات ٧) اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتزيينها وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وافعاله واسماؤه فلماذا جعل المقصد ستة فصولا يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود
الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه
لاشئ في وجوده وجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يتزعم
وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطاوب
وعند المنكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبا ضرورية له محدث
فاما ان يدور ويتسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور
والتسلسل والمنكلمون لما هم بقولوا يقدم شئ من الممكنات كان اثباتا قديما اثباتا للواجب ولا يرد عليهم
ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاضاع الفلكية اما ولا فلما
مر في مسألة حدوث العالم وامانها فلان تلك انما هي في المعدلات دون العلل الموحدة التي لا بد من
وجودها مع وجود العلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف
على امتناع الترجيح بل امر جرح ان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى غير
دفعه للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

لا وفيه فصول الفصل الاول
في الذات وفيه مباحث البحث الاول
في اثباته وفيه طريقان للمتكلمين
والحكماء حاصلهما انه لا بد
للاوجودات الممكنة من وجود واجب
والحدثة من محدث قديم لاستحالة
الدور والتسلسل وقد يترهم الاستغناء
عن بطلان الترجيح بل امر جرح فقال
لا بد من موجد لا يحتاج الى غير دفعه
للدور والتسلسل او عن بطلان الدور
والتسلسل فيذكر وجود الاول او لا يكن
في الموجودات واجب لزم وجود
الممكن من ذاته وفساده بين الذي
مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث
لا يخرج عنها واحدا لا بد لها امكانها
من مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز ان
يكون نفسها ولا كل جزء منها وهو ظ
ولا بد من الاجزاء لانه كونه علة لنفسه
والعلة ولانه يقتدر الى بعض آخر
فلا يستقل وان كل جزء فرض فعلته
لولا فنعين كونه خارجا وهو الواجب
تعالى الذات لا بد لمجموع الممكنات
من علة بها يجب وجوده ويقتنع
عدمه ولا شئ من آحاد الجملة كذلك
لان كل واحد منها يحتاج الى آخر فلا
وجوب بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث
بالاستقلال او لا يمكن واجبا او مستملا
عنايه فان كان له علة من خارج بطل
الاستقلال والا فان امتنع قيل وجود
الحادث لزم الانقلاب وان امكن لزم
الترجح بل امر جرح وفي استغناء هذه
الوجه عن ابطال التسلسل نظر

لا يقتضي الوجوب امتناع العدم الاعلى تقدير ابطالان الترجيح بلا مرجح والالجاز ان يكون
المستغنى عن الغير وجود تارة وبعده اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا غيره
بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال الدور والنسلسل
وذلك وجوه الارل لو لم يكن في الموجودات واجب ان كانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستشدا
الى ممكن آخر لا الى نهائية وهو معنى النسلسل وان اردت مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان
ان علتهما ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احدا دلة ابطال النسلسل وبهذا
يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال النسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ
بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع
بجميع شرائط التأثير فاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل
جزء منها والالزام تواردا لعل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان
المستقل بعلة المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولافلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر
واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
فلا يكون مستقلا بالفاعلية واماثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك
المجموع فعلة اولي بذلك لكونه اقدم واثر تأثيرا واول احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء
لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا الاول الادلة المذكورة ابطالان النسلسل وقد سبق
الكلام فيه تقرير او اعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعداد الوجه الثالث مجموع الممكنات
ممكن وكل ممكن فله علة بهما يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود
بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض
من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين له علة ويتحقق الوجوب
بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع
الممكنات من فاعل مستقل يتمتع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شئ من اجزاء المجموع كذلك
ولا خفاء في جوع هذا الى بعض ادلة ابطال النسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض
لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويتمتع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث
المقارنة له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها ارم تكن واجبا
او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون
تامة لا احتياج الحادث الى تلك العلة الخارجية ايضا وقد فرضنا تامة هف واما ان لا يكون لها
علة من خارج وحينئذ اما ان يتمتع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر
اما اولافلان الظرف ارتعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق
بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقرير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في
دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازن ثم امكانه واماثانيا فلان ما ذكره مشترك الالزام
لجربانه في العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة التي هي تكون نفس الواجب لكن
بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثاني ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع

٢
لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم
الاجسام من الكميات والعنصرات
مفرداتها ومرتباتها شاع فيما بينهم
الاستدلال بذواتها وصفاتها
لامكانها اوحدها على وجود
صانع قديم قادر حكيم وكثير في كلام الله
تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع
للجمهور وواقع في النفوس لما في دقة
الادلة الحكمية من قبح باب الشبهات
وام يعبأ باحتمال ان يكون ذلك
الصانع غير الواجب تعالى اما الشهادة
الحدس بانه لا يكون الاغنيا مطلقا
وهو المعنى بالواجب فيكون من
الاعتبارات التي قلما يتخلو استكثارها
عن التادى الى اليقين واما لانسباق
الذهن الى انه لو كان مخاوقا فخالقه
اولى بهذه الصفات فلا يذهب
ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود
الرد على من لا يقرأ هذا العالم بوجوده
الخلق والامر ومنه المبدأ واليه
المشهى وقد اشير الى اعتراف الكل به
عند الاضطراب ترتيبها على انه مع
ثبوته البرهان والاقناع من المشهورات
جربا على ما هو الاثني بالمطالع

بالبراهين و ههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالمية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والغياصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لانهما كانها وحد وثهما على وجود صانع قد يم قادر حكيم فبأني اربعة طرق هي اشياء فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خالق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سزى بهم آياته في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى لم تخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السننكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحر كانتها واطواها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات الغياصر ومراتب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادراً حكيماً فان قيل سلباً ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهر ارواحياً من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالمدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنياً مطلقاً يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده اذنه فيكون الدليل من الاقناعيات والاستدلال منها كثيراً ما يقوى الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذلك وان كان مخلوقاً فخالقه اولى بان يكون قادراً حكيماً ولا يذهب ذلك الى غير النهاية اظهر بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس واهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخاوفات المذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيهها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه واجب الاستدلالات الحفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالف الملاحدة في وجود الصانع لانهما لا يصانع للعالم ولا يعني انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل

ذات الواجب تخالف ذات الممكنات والا لكان امتيازها بخصوصيته وحيداً فالوجوب للملذات فيلزم وجوب الممكنات اوسع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكالعلم والقدرة او بالاكهية الموجبة لاربعة عقل مامر من ادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تنفيس اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذات لا تماثل الذات لان وقوعه عليها وتوقع لازم لاذاتي كما مر في الوجود

عن الآخر بخصوصية فكل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المناسقي للوجوب الذاتي نعم يشترك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن انحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاكرهما في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تماثلها هو الاربعة هي الوجود الواجب الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالاهية هي الموجبة لهذه الاربعة تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركيب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع اذلي ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدأ وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فينبوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبالتالي لا نهاية على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهايا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في الترتيبات ٨) اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي انكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتمدد الواجب وسببطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يثبت منهما حقيقة واحدة كالجزء الموضوع بحسب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنية بدون تمايز وما به التميز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لمركان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لكان ممكنا معلاياها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والارجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب حيث لا يكون بدون تلك الخصوصية او باسمى من فصل فيلزم الاحتياج المنافي اوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

٣ لما كان الواجب ما يمتنع غده لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا ببيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجي من ان الكل بقدره القديم والابدية لما من استلزام القدم امتناع العدم متن

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في التوحيد الواجب لا كثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افراد الوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والالكان ممكنا بهل اما بها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين وهو شوقي فيتركب الواجب الثاني لوتعدد الواجب فالعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او بها او بلازمها فلا تعدد او بتعدد او بتعدد الثالث او تعدد فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب يلاعين وهو محال والتعين بلاوجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالعين فيدور او بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بتعدد

فلاوجوب متن

بان يقال لو تعدد الواجب فالنعمين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعيينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين
او جواز لتعين بدون الوجوب وهو يتنافى كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان لتعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدون وان كان التعين
والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع ٩) شروع في طرق المتكلمين فيها انها
او وجداهما كهيان ويتصفان لاحالة بصفتي الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقه اما ان يكون بهما
فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاديه وقد سبق في بحث العلة
امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله
والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهيين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما يلزم المحال
لان نقل الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما لبس الا وقوعه بالآخر فيلزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
الوجه الخامس انه لو وجد آلهان بصفتي الالهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته
بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع اضدين او لا يقع مراد واحد
منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهيين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلوهما كحركة جسم وسكونه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض
قادر حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها بما تمنع ويقال لان سلم ان مخالفة
احدهما الاخر وارادة ضدها ارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
في نفسه ربما يصير ممتمعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر
والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والمتمنع فيما ذكرتم من تحيز
الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين
وهو لا يتنافى امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهيين فان قيل كل منهما
عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
ما ذكرتم لازم في الواحد اذ اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
فيلزم ان لا يصلح الالهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة لبس عجزا بل كمال القدرة بخلاف

٩ او وجد آلهان فوقه المقدور الذي
قصده اما ان يكون بهما فينتفي
الاستقلال او بكل منهما فيلزم
مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم
الترجح بلا مرجح لان نسبة المقدورات
اليهما على السواء لان القادرية
بالذات والمقدورية بالامكان الخامس
اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن
الاخر من ارادة ضده فاجزا لا مانع
سوى تعلق قدرة الاول وان يتمكن
لزم من فرض وقوعهما اما وقوع
الضدين وهو محال او لا وقوعهما
وهو عجزهما مع الاستحالة في مثل
حركة جسم وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح
مع عجز من لم يقع مراده السادس
ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد
والا فالتنافع السابع ما به التميز ان كان
من او لزم الالهية باطل والافيه كن
ارتفاعه فترفع الالهية الثامن
لادليل على الثاني فيجب نفيه والالزم
جهالات التاسع او تعدد لم يتناه
اذ لا لوبية تعدد الا لادلة السمعية
من الاجماع والنصوص القطعية
وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى
من

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق لقدرة عليه فإنه عجز بنجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى
برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا فان اريد
بالفساد عدم التكرن فتقريره انه لو تعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
اقدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل ما الاول فلان من شأن الآله كمال القدرة
واما الاخران فلما امر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآله
لكان بينهما التنازع والتغالب وتغير صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين
اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذي به
يقسم الانواع وترتب الآثار الوجه السادس او وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزوم
التوارد وان اختلفا لزوم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع اترجح بلا مرجح الوجه
السابع لو تعدد الآله فابه التمايز لا يجوز ان يكون من اوزم الآلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض
فيجوز مفارقة تفترقع الانثنية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف
ولاد ايل على الثاني فيجب نفيه والالزم جهالات لا تخصي مثل كون كل موجود نبصره اليوم
غير الذي كان بالأمس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولاد ايل حينئذ اجب بان
المراد ان ما لا دلائل لنا عليه يجب علينا نفيه ونسادلل على وجوده في الازل وقديجاب
بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزل
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازل وهو بط لانه لا يلزم
افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حارث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى
ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد
لم يخصر في عدد والالزم باطل لما سبق من الأدلة على تناسي كل ما دخل تحت الوجود وقد
سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
على الوحدة انية فيجوز التمسك بالدلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي
الشريك وكالتصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان اتعدد يستلزم الامكان
لما عرف من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يثبت
اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لازماته استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها
فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبونه (قال خاتمة ٣) حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير
العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني القدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالهية ووجوب الوجود فحين
انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون
بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو اسرور والتبليغ الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدوم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام
وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير والمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فبهم لتزيية القائلون بان
للعالم آلهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات
هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدوم
الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان
فجع لفظ الخلق واقبح منه تفويض
امر الشرور والقبائح الى الشيطان
واما القول بقدوم العقول وايجادها
للفسوس والاجسام وقدم الافلاك
وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل
والمشركون وفاقا هم الشوية
القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس
القائلون بتفويض الشرور حتى
الاجسام الحيثية الى اهرمن وان
جعل متولدا من يزدان وهبته
الاصنام لتأويلات توهموها
والقائلون بالولد سبحانه الله عما

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع استحالة اللزوم ان اريد
خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فبين غلب
شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فمما جز وان قدر ولم يفعل
فشرير وان جعل ابتقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الحفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبايح ايضا كذلك فلا يكون
شررا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعا العباد
عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
من ذلك قال الامام رحمه الله فلهي في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم
وتعتنى باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا العالم فزينوا
كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار
لا توجد الاحيانا من ازمة متطاوله جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطابو خاص
يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من
الصورة وكذا الملائكة فالتخذوا صوراً بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه
لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظمته تشفعا الى الله تعالى
وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة
عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل
ذكرهما بالغف الاب والابن والجواب انه ان صح القول من غير تحريف بمعنى الابوة ربوبية
وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة اتوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كاي السبيل او قصد
التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد
الى ابي وابيكم واتهي واتهمكم وبالجملة فتنى الشراكة في الاوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقات
العبادة شرعا وما امروا الاله عبدوا الله آتها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون (قال
المبحث الثاني ٧) الواجب ابس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابدية وكل مركب
محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب ولبس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل
يقوم اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر يمكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا
وجدت كانت لافي موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ابس كذلك على ما سبق ولبس في مكان
وجهية لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى
والانراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم انتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان
الا الجسم والجسماني والواجب ابس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه
التزيينات مسالك آخر في نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما
يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلق الاسم ابس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهرى اي محكم
الاصل جيد الصنعة وهذا الامر مريض اي يزول وعرض فلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم
ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا
وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لم سابق الثاني ان كل جسم متخير بالضرورة

٧ البحث الثاني انه تعالى ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض
ولا في مكان وجهة فالحكماء لان
الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى
محلّه والجوهر وجوده زائد على
ماهية المكان والجهة من خواص
الجسم والمتكلمون لان الجوهر ينبي
لغة عما هو اصل الشيء والعرض
عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه
والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق
وتخير بالضرورة ومنصف بين
الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج
واو كان الواجب متخيلا لزم قدم
الحادث اعني الخير ولزم امكان
الواجب ووجوب المكان لان
المتخير محتاج الى الخير دون العكس
واكان اما في كل خير فيحتاج الى ما لا ينبغي
مع لزوم اتساده داخل واما في البعض
بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح
بلا مرجع

والواجب ليس كذلك لما سبأني الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
 الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم
 انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان
 يتصف ببعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم
 الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متاهيا لما مر في تناهي
 الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون
 على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا
 لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون
 اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص ينتزعه عنها
 لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي
 الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متخيرا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التخيير بدون
 واللازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا
 اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وان كان المكان مستغنى عنه لا مكان
 الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض
 ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان
 الواجب في حيز وجهة فلما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل التخييرات
 ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالتأذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
 لمخصص لزم الاحتياج واللازم الترجيح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم
 بحري الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات امكن اطلاق
 الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين
 الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن
 كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك
 ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلا يهمله
 لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه انصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقايم
 على ماسيجي واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضاياء وهمية
 كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشريها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم
 او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حال في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما
 وكقولهم كل موجود اما متخير او حال في التخيير ويتعين كونه متخييرا لما مر وكقولهم الواجب
 اما متصل بالعالم واما منفصل عنه واما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
 فيكون متخييرا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتتمام انحصارها
 الضرورة والجواب المنع كيف واپس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه واطبق اكثر
 العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا
 باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى
 الضرورة مبنية على الغفاد والمكابرة وعلى ان الوهميات كثيرا ما تشبه بالاوليات واما الثاني
 فكقوله تعالى وجاء ربك (فهل ينظرون الا ان يأتى بهم الله الرحمن على العرش استوى) اليه يصعد الكلم
 الطيب (ويبقى وجه ربك) يد الله فوق ايديهم (ولنصنع على عيني) خلقت يدي (والسماوات مطويات
 بيمينه) يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للمجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود
 والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق
 المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة
 القائلون بانه جسم على صورة شاب
 امرد او شيخ اشعث او سيكة بيضاء
 يتلأأ والمشيبهة القائلون بانه
 في جهة العلو وفوق العرش مما ساء له
 او محاذيا بعد متناه او غير متناه متمسكين
 بان كل موجود جسم او جسماني
 او متخير او حال فيه ومتصل بالعالم
 او منفصل وداخل العالم او خارجه
 وبظواهر النصوص المشعرة
 بالجهة والجسمية والجواب ظاهرا

متن

ان الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عايتها وحكمها واسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى
 ينزل الى السماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) ان الجبار يضع قدمه في النار
 (انه يصمك الى اوابه حتى تبدو نواجذه) ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها
 وبفرض العلم بما فيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها اجريا على الطريق الاسلامي الموافق للوقف على
 الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية
 على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف
 في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق في الخير والجهة فما بال الكتب
 السماوية والاحاديث النبوية مشفرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع
 منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته
 وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا تحقيق
 بغاية التأكيذ والتحقيق لم تقر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلم وعند
 الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان انتزيعه عن الجهة مما تقتصر عنه عقول العامة
 حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والابق
 بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة
 على انتزيعه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
 انه في السماء بل من جهة ان السماء قبله الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار وزول
 الامطار (قال تبيينه لما ثبت ١) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات
 المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة والذوق واللمس والفرح والغم
 والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات
 الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء
 اللذة العقلية لان كمالاته امور ملائمة وهو مدرك لها فينتهج بها واعتراض بانه ان
 اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فقير معلوم فان اريد انها حاصلة
 البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادرار كذا دون ادراكه فانهما مختلفان فطما
 واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التزييه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر
 وغيرهما على الله تعالى زعمانهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان
 المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شئيه وشئيه غيره ولا بين علمه
 وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحة عن اطلاق اسم الموجود
 عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم المساهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة
 يقال ما هذا الشيء من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول
 ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين
 بمذهبه واثبت فعنا انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان
 لفظة ما قد تقع سواء الا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله
 تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه قال الله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فجميع بصير
 وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ما عيته فهو متصل عن المثال
 والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
 اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
 واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان

٢ تبيينه فلا يتصف بشيء من
 الكميات والكيفيات
 من الطول والعرض والصورة واللون
 والطعم والرائحة والفرح والغم
 والغضب واللذة والالم وقول الحكماء
 بالذلة العقلية لما انه يدرك كالاتها
 فينتهج بها انما يتم لو ثبت ان ادراك
 الملايم في الغايب لذة او يلزم لها كما
 في اشاهد متن

حتى انه لا يتحد بغيره لما سبق ولا امتناع
 كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه
 لان الحال في الشيء محتاج اليه ولانه
 ان احتاج الى المحل لزم امكانه والامتناع
 حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة
 كمال فيلزم الاستكمال بالتغير ولا فيجب
 تقيده وبيان ما تفق العقلاء عليه من
 الحلول هو التبعية في التحيز وبله لوجاز
 حلوله في الاجسام لما وقع للقطع بعدم
 حلوله في اصفرها متن

او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء اوصفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير في الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد فلتسا ذلك من خواص الاجسام ومفعول الالاتسام وعاد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وحيدية في المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحيدية يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشيء محتاجا اليه هكذا قررة الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لاننا لنسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الخبز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغنى بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنى بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات لزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من لغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والامتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول بانفاق العقلاء هو حصول العرض في الخبز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالغلاسة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الاتقسام او في جزء منه فيكون احد اقسام الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام مماثلة لتركيبها من الجواهر الفردة المنفقة الحقيقة على ما بين لجواز حلوله في اقسام الاجسام وارادها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوها المخلئين في هذا الاصل ثمانية حاول ذات الواجب اوصفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتحون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقسام هي الرجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آنا ايشا روحا قدسا وينون بالجواهر القائم بنفسه وبالاتموم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصرهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد لمسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لما وجد ما بحيث صار الاله هو المسيح عند البهائية ومنهم من قال بظهور اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالفس مع ابدن وقيل ان الكلمة قد بداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تغارقه فقله الآلام والافات الى غير ذلك من الهذيان واما المنتحون الى الاسلام فذهب بعضهم بغلبة

او الاتحاد يحكي عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق اثنتهم وعن بعض المتصوفة في حق كلمتهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الغناء في اتمو حيد او انه لا كثر في الوجود اصلا فبحث آخر

متن

الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهور رالوحاني بالجسماني كجبرائيل في صورة دحية الكلبي
وكبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
واولى الناس بذلك على رضى الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات
العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض
المتصوفة القائلون بان السالك اذا اعمى في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فرمى بحل الله فيه تعالى
ع يقول لظالمون علوا كبيرا كالنصارى البحر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنية ولا تغاير وصح
ان يقول هو انا هو وحيث ترفع الامر والنهي ويظهر من الغرايب والعجائب ما لا يتصور من البشر
وفساد الرايين غنى عن البيان وههنا مذهب آخر ان يؤمن بالحلول والاتحاد وابسامه
في شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى
وهذا الذي يسمونه الغناء في التوحيد واليه يشير الحديث الاكهي ان العبد لا يزال يتقرب الى بالذواقل
حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحيث ذكر بما تصدر
عنه عبارات تشير بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعدر
الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان
ونعتف بان طريق الغناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب
هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي
هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكرر في لنواظر لا بطريق الانقسام فلا حاول ههنا ولا اتحاد اعدم الاثنية والغيرية وكلامهم
في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن
من يضل الله فانه من هاد (قال المبحث الرابع) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف
بالحادث اي الوجود بعد العدم خلافا للكرامية واما انصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة
بعد ما لم تكن ككونه غير ازق لزيد الميت رازق القامر والمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجاز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات
المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجي تحقيق ذلك وبهذا يندفع
ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا
يتبرأون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان
وقاعلاله عالما بانه موجود مبصر الصورة سامعا لصوته آمراله بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية
لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين
البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلة ثم المعية ثم البعدية
وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم انصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع
وهذه الشبهة هي العدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع وقد تمسك بان المصحح
لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه
غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية
الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين مشاركين في مفهوم
الوصفية ولو سلم بجريان كون القدم شرطا او الحدوث مانعا لاحتج المانعون بوجوده الاول انه لو جاز
انصاف الحادث لجاز انقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

في امتناع انصافه بالحادث بمعنى
الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما الاتصاف بما له تعلقات حادثة
او بمتحد من السواب والاضافات
والاحوال فليس من المتنازع
ولا يصلح تمسكهم بالاستدلال
بان المصحح الاتصاف هو مطابق
الصفة اذ لا عبرة بالقدم لكونه عدميا
فاسد لجواز ان يكون المصحح حقيقة
الصفة القديمة او يكون القدم شرطا
او الحدوث مانعا لثبوت وجوده الاول
الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان
صفة كمال لم يخل عنه واللام يتصف به
الثاني ان الاتصاف بالحادث تغير وهو
عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز
في الازل لاستحالة الانقلاب وهو
يستلزم جواز وجود الحادث في الازل
لامتناع الاتصاف بالشئ بدونه
الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه
عن الحادث لاتصافه قبل ذلك
الحادث بصدده الحادث لزاله وبقابليته
الحادث لما مر واستضعف الاول
بانه يجوز ان تكون الحوادث كالات
متلاحقة مشروطا ابتداء الكل
بانقضاء الاخر وفيه نظر والثاني
بان التغير بمعنى تبدل في الصفات
من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع
والثالث بان اللازم ازالة الجواز
والمحال جواز الازلية والرابع يمنع
مقدمات الملازمة متن

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعتراض باننا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان ينصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغيير وهو على الله تعالى محال واعتراض بانه ان اريد بالتغيير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغيير في الواجبية او تأثير وانفعال من الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازل مالا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ في الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشئ في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللزوم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قبدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لاجواز الاتصاف في الازل على ان يكون قبدا للاتصاف بل يلزم جواز ازالة الحادث ولاخفاء في ان المحال جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولما ساعد الخصم على ذلك اما الملازمة فلو جهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثه لما مر من ان ازالة القابلية تستلزم جواز ازالة المقبول فيلزم جواز ازالة الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضرر ما هو المتعارف فلانسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما ينافيه وجوده كان او عدمه حتى ان عدم كل شئ ضده لا يستحيل الخلو عنهما فلانسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلنا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف واوسلم قابليتها انما تقتضى ازالة جواز المقبول اي امكانه لاجواز ازيلته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته
زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له
قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافا
للفلاسفة والمعتزلة جتنو

الواجب بالسبب مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفاته وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والاخر والغايض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فمندا اهل الحق له صفات ازالة زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع والبصير والمنكلم وغير ذلك مع اختلاف في لبعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط نحزهم عن القول بتمدد تقدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازالة بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لا يهضم التباين واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخاف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالقلاسة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفانية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لانفسه ولا لعلل وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات ونحزير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالمة اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف في المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم وليس له تعلق بالعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هذا تعلقا بالعلوم من غير ان يبين ان التعلق هو العلم او الملية ليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلانثبت الامر في الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه لا قطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالم لم يمكنه في هذه النسبة ان لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادر مجردا مضافا لتوقف ثبوته على ثبوت العلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن العلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لساجوه ٧) الاول طريقة لتقديم وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على اننا لانشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعلمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعلمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحداث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فليزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرطه ويكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامر من نعم بتوجه ما قبل ان هذه الاحكام انما تعمل في الشاهد لجوازها فلا تعمل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتناول امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول والاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غاية انه لا يعمل الا بالواجب والجازر يعمل بالجازر ولا اختلاف لهذه الاحكام ولا ان صفات فيما

لنا وجوه الاول ان خد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعني كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ما ليس من الوجوه التي توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثاني انه لا يغفل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم في الضرورة اذا كان عالما وكونه معلوم كان له علم فان قيل علم ذاته قلنا فلا يفيد حله على الذات ولا تعتبر الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا مبيودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات قلنا ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحي بل في العلم والقدرة والحياة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كذا واحد نصف الاثنين وثالث اثني عشر وهكذا مع ان الموجود واحد لا غير قلنا معلوم قطع ان الذات لا تكون عالما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق ولا يفيدك تسميته بالتعلق لا قطع بانه من الصفات الحقيقية لا اعتبارا ثانيا المقابلة الثالث قوله تعالى انزل بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله وبالقوة المتيقن ان القوة لله

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه هرصا
 او حادثا ونحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك
 وكذا القادر وغيره وتقرر آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم
 الا ما يتعلق به العلم فان قبل سلمنا ان له علما لكن لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لازيدا عليه وكذا
 سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حل تلك الصفات على الذات مفيدا
 بمنزلة قولنا الانسان بشرو والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة
 والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فيتنظم قياس هكذا
 العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
 ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سمعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات
 ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
 قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سمعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات ولبس
 كذلك وفاقا حتى صرح الكمي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكنى في عدم لزوم
 هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
 مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
 الا ترى ان حل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع
 اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا لبس الكلام في العالم والقادر
 والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالواطء بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحمل الا
 بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قبل انما يلزم ذلك
 لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة
 بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث يتعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث
 يتعلق بالمقدورات قادرا بل فطرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حسابا بل حبة وعلى
 هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته
 وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبار بعضها عن البعض من غير تكرار في الذات اصلا
 بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير
 النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات
 نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية
 وانما هو عالم وقادر فينبى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء
 الذات لانفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة لبس من الاعتبار العقلية
 التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
 بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية
 او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
 والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بهما يكون احد التعلقين
 علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حي
 قادر ونحو ذلك وهذه اللفاظ ليست اسما للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة
 معانها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك
 ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص ونهاب الى انه لا يعلم
 ولا يتقدر ثم هذه المعاني تمتع ان تكون نفس الذات لا تتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتعين كونهما معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والتسادر
بلا قدرة لا يرضون رأساً برأس بل يباهون بنى الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه
الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تحتل انما ويل كقوله تعالى انزل بعلمه
وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى منبساً بعلمه بمعنى انه تعالى به العلم لا بمعنى مقارناً للعلم ليلزم
كون العلم منزلاً فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين (قال تمسك المخالف بوجوه ٢) للفائدين بنى الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة
تمسكاً للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكاً للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة
على احد الطريقين دفعا لهما ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على
الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم
بنفسها فضلاً عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من
ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فعناء انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثاً وكون القدرة مثلاً مسبوقه
بقدره اخرى وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موحياً انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات
عند من يثبتها فلبس الا بطريق الإيجاب وكذا قراهم دلة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث
دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية
بعيد جداً ثم صفاته على تقدير تحققها وزوم امكانها يجب ان تكون اثر له لا متنازع افتقار
الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع
كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكافة الزامى والا فأكثر الممكنات
عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة متهمية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا
لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم تكن كما لا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان
وان كانت يلزم استكمالها بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالاً واجيب باننا لانسلم
ان ما لا يكون كما لا يكون نقصاناً وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره
ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عاليتهم واجبة لاستحالة الجهل عليه واستحالة افتقاره الى فاعل يجعله
حالماً وكذا البواقي والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليرجح جانب الوجود
فعاليتهم مثلاً لا تعمل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف ما يثبتانها جازة والجواب بعد تسليم كون
العالمية امراً وراء العلم معللاً به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها لبس بمعنى كونها
واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلواتها عنها وهو لا ينافي كونها معللة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قديكون بوسط الرابع وهو العدة الوثيق انغات الصفات
من الملمين انها اما ان تكون حادثه فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والجوهر
وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثه لا بداية لها والكل باطل
بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفر
النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثروا واجب باننا لانسلم تغاير الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضها مع البعض لثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
وتفسيرهما بالشبهين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار
في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهم بالشبهين من حيث ان احدهما ليس

٣ الاول ان الكل مستند اليه
سما صفاته فيلزم كونه قابلاً وفاعلاً
ورد بمنع بطلانه الثاني انها صفات
كمال فيستلزم استكمالها بالغير ورد بانها
ليست غير ولو سلم فاستحالة الاستكمال
بمعنى ثوب صفة الكمال له نفس
المتنازع الثالث ان عاليتهم مثلاً واجبة
والواجب لا يعمل ورد بعد تسليم كون
العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى
ما يمتنع خلواته عنه لا نسلم
استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات
الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر
بالاجماع ورد بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد
ولو سلم فلبس كل ازل قديماً بل اذا كان
قائماً بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعاً بتعدد
القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو
سلم ففي الذوات خاصة كالمزج النصارى
متن

هو الآخر صدقه على الكل مع الجزء كما عشرة مع الواحد وزد مع رأسه مع انه لم يقل احد يكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغباره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغير نفسه واجب من هذا ما قال او كان الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل واغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايصاح معنى الغيرين لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلاق قول من قال كل شئين غيران نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالثمة ايرفوقا ولا اولوسلم معناه ولو سلم التغير او التعدد بدون التغير فالقول بازايه الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القا ثم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في قدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالعبور وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعنى ما تقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم لقبعة ذوات لكن لزعم القول بذلك حيث جوزوا عليها الاتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا له واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالآهة ثلثة فابن هذا من القول بالآهة واحده صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال واما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الانهية مركبة من تلك الذات واصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقة اذبه يعرف تميزه عن غيره فلو شاركه الصفات في القدم لشاركته في الآهة فليزمن من القول بها القول بالآهة كالمزمن النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الشائنة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لانت والسمعية لاندل الاعلى انه حتى عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المتقدمين الراية انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصواها في الخير تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص انما على ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقرى الزامه) يعنى ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدما تهما الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التحيز قيام المعنى بالمعنى وانما المتع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يذمه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وبدا من غير طريق فناء عليه اصلا اتصافه ببقاء ضرورى ولا يفيد التحيز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء لانها ليست بغير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء بالقيام بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعرى واعترض عليه بان

٩ بانه لو اتصف بالصفات لزم التركب في الحقيقة والآهة وبان القدم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقة فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فليزمن تحيز الباري فضعف جدا

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاءها بنفسها ضعيف

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يحمل البقاء المسمى بالذات بقاء
 لما ليس بالذات ولما لم يبق به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
 بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجاهل بقاء العرض
 ليست تغايرهما بل كون احد هما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هونها
 فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء
 للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقين
 بقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يورد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول
 متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم
 قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزمت كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء
 والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع
 الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم
 او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعالم او القدرة والعلم او القدرة باق
 علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على
 اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم
 فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هونها قار ببقدره هي نفسه
 باقيا ببقاء هونها نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الاكون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم
 والاعتبار (قال ولهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قارا
 بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة
 من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لابد له من علة
 مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة اكانت كذلك وثانيهما ان قدرة
 الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام
 لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة
 قدر العباد بمضاهيها لايخص ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها
 هذا القدر من المخالفة والجواب اننا لانسلم انه لابد للحكم المشترك من دلة مشتركة بل يجوز ان يعمل
 بعمل مختلفة اذ لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعمل عدم صلوح
 قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز
 ان تكون امر اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة
 الباري لقدرة العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد
 في شيء منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكوا في امتناع
 كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حداث علمه او قدم علمه وكلاهما ظاهر
 البطلان وجه اللزوم انه اذا تعاقى علمنا بشيء مخصص تعاقى به علمه كان كلاهما على وجه
 واحد وهو طريق تعاقى العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعاقى الذات وعلمنا به بطريق
 تعاقى العلم كما في عاليتنا وعلابنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متممين فليزمت استواءهما
 في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثل فليزمت استواءهما
 اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تماثل فليزمت استواءهما في القدم او الحدوث
 لجواز اختلاف التماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما
 بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بانه لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعاقى الا بعلوم

جماله لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق
 الاجسام لان قدرة الشاهد ليست
 كذلك الا لانه مشتركة هي كونها
 قدرة ولانها اما ان تثل قدرة الشاهد
 او تخالفها بقدر تخالفها قلنا لعل
 العلة اخص والمخالفة اشد
 متن

انه لو كان عالما بالعلم كما في الشاهد لكان
 العلمان متممين لتعلقهما بالمعلوم
 من وجه واحد فيلزم اشتراكهما
 في القدم او الحدوث بخلاف العالمية
 فانها فيه بتعلق الذات وفينسبته لخلق
 العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه
 عالما لانها لانه لو كان فوقه علم
 لكان له تعالى وفوق كل ذي علم عليم
 قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم
 التماثل ولا من التماثل الاستواء
 في الصفات ولا يمنع كثرة تعلقات
 الواحد والى غير نهاية ولا تخصيص
 بالعمومات متن

واحد والا لا يصح لنا ان نعلم كونه عالما باحد العلوم مع الذهول عن علمه بالعلوم
 الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لقطع بان علمنا بالبياض
 يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون
 علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم في الصفات وذا ما يتعلق العلم
 الواحد بالعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية
 وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل
 فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان العلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
 والجواب انه لا يمنع تماق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان
 الامتناع ايسر بشي لان الذهول انما هو عن التماق بالعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض
 لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقياس علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام
 صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذاعلم ان كان فوقه عايم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم
 عليم واللازم باطر قطعا والجواب منع كونه على عمومته والمعارضة بالآيات اذ الله تعالى ثبت
 العلم كما مر (قال المبحث الثاني في انه قادر) المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
 ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي
 لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
 بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
 ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس في الاشراف والنار في الاحراق ومبيل الامام الرازي الى
 ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
 مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا يخفى في انها لا يلزم ان تكون
 كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه
 في باب اثبات قادية الباري انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور
 بطريق القدرة دون الايجاب والاي لزم تخلف المعلول عن تمام دلته حيث وجدت في الازل
 افعلة دون المعلول ولا يتم هذا الابد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة
 وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون
 او يبين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلوماته قديم مختار تستند اليه الحوادث
 وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جريشا نه الحادثة شرطا ومعدات
 في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
 ما لانهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة زلبة الحركة قال
 امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
 البطلان باوائل القول وكيف ينصرهم بالواحد على اثر الواحد ما انتهت عنه النهاية كالدورات
 التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما برع الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه
 ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول ووالد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
 اثبات حوادث لا آخ لها كهم الجنان فانه ليس قضاء بوجوب ما لا ينسأهي وهذا كما اذا قال لا اعطيك
 درهما الا اعطيك قبله دينار او لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم
 شرطه درهما ولا دينار بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينار او اعطيك دينار
 الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي في الاولوية ولا ينافي في الاخرية لا يقال قديم
 تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفكر الى احدا الامر في ان ذكرين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا
 لزم امان في الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

٦ بمعنى تمكينه من الفعل
 والترك وصحتهما عنه بحسب
 الدواعي واصل الباب ان قدم
 الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور
 الا في القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت
 حدوث الكل او صدور الكل عنه
 بلا واسطة فقط ساهروا فلا بد من نفي
 ان تعاقب حوادث لا بداية لها ان تكون
 شروطا في صدور الحوادث عن
 الواجب القديم وقد سبق وان يوجب
 الواجب قديما مختارا تستند اليه
 الحوادث وفاقا - من

حادث أصلا فهو الأمر الأول وان وجد - فإن لم يستند إلى مؤثر فهو الثاني وان استند فإن لم ينته
إلى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دافعا للسلسل وهو
الرابع لاننا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهي الشرطيات
الثلاث الأولى لان الكلام في قارية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الذي في كل من الأولين
عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت أي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري
موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذا وحدث انوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا
على ما اعترف به حيث قال وان لم ان هذا الاستدلال بمعنى على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث
ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته او يبين في الحادث اليومي
انه لا يستند الى حادث مسبق بآخر لا الى نهاية محقولا بحركة دائمة وذلك لانه اول ما بين ما ذكر
لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان تنتهي
الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم
التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا
بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالة اعني
رتب العلل والمعاملات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كون
كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية لئلا يتم به الاستدلال (قال ولنعلم من الأدلة عدة ٩) بعد التنبه
على اصل الباب يريد ايراد عدة تقارير للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع
وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا
بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اول فيلزم ان يكون كل حادث
مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون
بطريق القدرة والاختيار اذا كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بوسط
قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوده واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره
ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالوصاف واختصاص
كل بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون المخصص لامتناع التخصص
بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمانية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة
بين الكل بل امر آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات
وهو محال او تنتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب
الرابع لو كان موجودا للعالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل
ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بان ضرورة ان ارتفاع اللازم
يدل على ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال فتمين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة
والاختيار دون اللازم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والافلاك بمحالتها لو لم يكن
بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء
السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان
طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة
بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل
كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسيط بطيئ بل ما ذكر وقد يتسلسل
في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع وانصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة
والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والمات سمات نقص يجب

الاول لما ثبت انتهاء الحوادث
الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما
ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم
التخلف اول فيلزم التسلسل الثاني
تأثيره في وجود العالم ان كان بطريق
الايجاب فاما بلا واسطة او بوسط قديم
فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث
فتسلسل الحوادث الثالث اختلاف
الاجسام بعوارضها ليس للجسمية
ولو ازمها لكونها مشتركة
ولا لعوارض او ذاتيات او اجسام لها
تويع اختصاص لا امتناع التسلسل
وبتعيين الفا على المختار لان نسبة
الموجب الى الكل على السواء الرابع
لو كان موجودا للعالم موجبا لزم
من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع اللازم
من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
الواجب محال الخامس اختصاص
الكواكب والافلاك بمحالتها
والافلاك بما كنهم لو لم يكن بارادة
القادر لزم الترجيح لان نسبة الموجب
الى الكل على السواء السادس فاعل
اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت
طبيعة او مبدءا موجبا لزم كونه كراه
بمجردة او متضامة فتعين القادر المختار
وقد يتسلسل بالادلة السميعة من الاجماع
وغیره وبان القدرة وغيرها صفات
كمال واضدادها سمات نقص وبان
صانع العالم على احكامه وانتظامه
لا يكون الا عالما قادرا بحكم الضرورة
وهذه الوجوه مع ما فيها من محال
الناقشة ربما تفيد اجتماعها اليقين

تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام
عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقشة اما شبه الاول فلما لا يخفى
على المتأمل فيهما الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بهما والاذعان لهما قبل التصديق بكون الباري
قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما ثامن فلانه فرع جواز اتسافه بهما وكونها كالات في حقه
وبجوب انصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها واما التاسع فلا بدنا
على ان ما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لاني بعض معلولاته
على ما زعم الفلاسفي لكن من كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك المخالف بوجوه ٩) الاول او كان الباري تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدر به المتساويين بالنظر الى نفس القدرة
دون الآخر ان افتقر الى مرجع ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجع وزم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لم يفتقر لزوم انسداد باب ثبوت الصانع لان منبأه على امتناع الترجيح بلا مرجع وافتقار وفوق
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمين اي لانسلما لو افتقر تعلق القدرة الى مرجع لم يفتقر
لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد
الرغيفين والهابس احد اطريقين ولا يخفى ان هذا اولي مما قال في المواقف اقتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجع لم يفتقر الى باب اثبات المصانع فان المقضي
الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجع بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدره
بلا مرجع بمعنى تخصيصه باليقين من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني
ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لم يفتقر الى مرجع لان امتناع التخلّف عن تمام
العلة وان كان حادثا تنقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منع الملازمين اما الاول فلجواز ان تعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما الازل
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث
تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث
ان الواجب ان يستجمع جميع ما لا بد منه في صدور اثره وجوديا كان او عديميا وجب صدور الاثر
عنه بحيث لا يمكن من الترتك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل
هذا بؤ الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار
محقق الاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء كان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصل الازلي ولا شيء من الازل باثر للقادر
وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون عدم مقدورا ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد شيء
لم يوجد او ان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يوجد لم يوجد ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه ان شاء فعل العدم وهذا الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما
في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولاً
ولم يذكره غير الخليل ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترتك لم

الاول تعلق القدرة ان افتقر
الى مرجع تسلسل وانما يفتقر انسداد
باب اثبات اصانع ورد بمنع الملازمين
لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة
لذاتها ولان ترجيح القادر احد
مقدره بلا مرجع بمعنى تخصيصه
بلا داعية غير ترجيح الممكن بلا مرجع
بمعنى تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم
العالم واما حادث فتسلسل الحوادث
ورد بالمنع لجواز ان يتعلق في الازل
بايجاد في الازل او يكون حدوث
تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل
ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب
اثره لامتناع التخلّف في القادر ورد
بان الوجوب من القادر لا يتنافى الاختيار
بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى الوجود نسبتها
الى العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه
ازليا ونفيا محضا فكذلك
الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم
انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ
لم يفعل لان شاء فعل العدم الخامس
ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترتك
يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث
ورد بانه يكفي في نفي العبث كونه اولى
في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس
ان اثر المختار ان امتنع في الازل لم
الانقلاب وان امكن لم يفتقر جواز استناد
الازل الى المختار ورد بانه في الازل يمكن
لذاته امتنع لكونه اثر المختار السابع
انه يعلم في الازل وجود الاثر فيجب
اوعده فيمتنع فلا يكون مقدورا
ورد بانه يعلم وجوده بقدرته

استكماله بالغير وان لم يكن اولى لم يكن فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
 اننا لنسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكتفى في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
 او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه
 عن نفع للفاعل فلان سلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا
 لم يمتنع المتع بممكننا وجواز كون الازل اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان
 ممتعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
 فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
 في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه
 في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو زلي بل لا هو ممكن في الازل بالذات ولان سلم استحالته
 السابع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او يمتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب
 اول وقوعه فيمتنع والالزام الجهل ولا شيء من الواجب واليمنع بمقدور زوال مكنته الزل في الاول والفعل
 في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا يتنافى بالمقدورية
 بل بحقيقةها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد
 ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها
 لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كعجم الجنان
 وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقضى للقادرية هو الذات
 والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلو على شمول قدرة الله تعالى
 لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
 بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد المقضى والمصحح لا يكتفى بدون وجود الشرط وعدم
 المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليخص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون
 البعض وهذا ضيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل
 والله على كل شيء قدير (قال وخائف المجوس ٦) المذكورون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
 المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك
 فاعل آخر يسمى هندهم اهرمن لا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
 النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذا كان
 خالقا مقصدا وراله لجاز صدوره عنه والالزام باطل لافضائه الى السوء ان كان عالما ببقاء ذلك
 وباستغنائها عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لان سلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو
 تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
 وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم
 انه لا يقع لاستحالته وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
 الاستحالة والوجوب لا تنافي في المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكمي واتباعه
 القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهره الى حيز وحركه العبد الى ذلك
 الحيز لم تماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبثا او سفاها او تواضعا بخلاف فعل الرب
 وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبرة المواقف اما طاعة او معصية او سفاها وبست
 على ما ينبغي لان السوء وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب
 منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل الشتم على المصلحة المحضة او الرخصة

خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى
 ان جواز تعلقها لا يقطع وشاملة
 لكل بمعنى ان تعلقها لا يقتصر على
 البعض لان المقضى للقادرية
 هو الذات والمصحح للمقدورية
 هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود
 يخص البعض والاولى التمسك
 بشمول والله على كل شيء قدير
 متن

في الشرور حتى الاجسام المؤذية
 والنظام في خلق الجهل والكذب
 وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه
 لا يقع لامتناع وقوعه عنه والبلخي
 في مثل مقدور العبد بكونه عبثا
 او سفاها او تواضعا ورد بعد تسليم
 الحصر بانها عوارض لا تمنع التمثل
 والجبائي في عينه لان المقدور بين
 قادرين يستلزم صحة مخلوق بين
 خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان
 قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسن
 بطلان الالزام كما في حركة جرهر
 ملتصقي يكتفى جاذب ودافع معا
 متن

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير وهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالقدور في نفسه حركات وسكنات وتلقفه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وابست من اوازم الماهية فائتت وها لا يمنع التثني ومنهم الجبائي واتباعه امة ثلثون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخاوف بين خائفين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عند ناهي الملازمة بناء على ان قدرة العبد لا يسبب بمؤثرة وسيجي ان شا الله ولو سلم فائتت خلوص الداعي والقدرة او لم يكن تعلق القدرة او الارادة الا آخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا اتصاف جوهر واحد بكفي انسانين فجذب به احدهما حال مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما فوجب نظره (قال واما شمول قدرته ٧) مامر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدنا لا فم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقابل ما هم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجالا على انه خالق الكل لا خالق سواء وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني داليل النوارده وهوانه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة بغيره معا فوقعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بالامر جمع واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر المتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بالايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكل فبقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث داليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بالايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايحاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لازم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما لازم عجز الباري تعالى وتختلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لازم الترجيح بالامر جمع وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكل انها اشتمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في القدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لاننا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالف الفلاسفة ٢) القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملائين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء او بواسطة فلم يقع من في القائلين بالصانع نزاع في ذلك بل في تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواء اصلا فلم يذهب اليه لا بعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل النوارده والتمانع وفيهما ضعف متن

٢ في الافلاك والاعمار وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمجسمون في حوادث هذا العالم حيث استندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبيعية حيث استندوها الى الامزجة والطبائع وغاية منشئهم الدوران والمعتزلة في الشرور والقابح والافعال الاختيارية للمحيوانات

وسياتي

يترتب المعاولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول والحركات كلها نفوس
والحوادث بعض هذه المبادئ او الصور والقوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها
النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثرا الممكنات عندهم مؤثرات وذهب
الصائبون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بماله من الاوضاع والحركات والاحوال واتصالات وغاية متمسكهم
في ذلك هو الدور ان اعني ترتيب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفقد
القطع بالعلمية لجواز ان تكون شروطا او معاولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات وانسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران
زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريقين في مبادئ الافلاك والعناصر وثبات العقول والنفوس وكون الباري
موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور
والقباح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال
الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئله خلق الاعمال وسبباني فان قيل
الفلاسفة والمعتزلة لا يقوون بالقدرة فلامعنى اعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة
ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب
على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضيا في وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعها
يجب حصول الفعل واردة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازيلان غير زائدين على الذات
فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
لامعنى (قال المبحث الثالث في انه عام ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استلال المتكلمين
وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
ويذهب عليه ان من رأى خطوطا ملبحة او سمع الفاظا فصبيحة تنبئ عن معان وقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
ولما فيها من الاعراض والخواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما
يشهد بذلك علم الهيئة وعلم المشرىح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولا يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم ارواحيات
من الارضيات والسمويات والى ما يقول به الحكماء من المجرديات ان في خالق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلأك التي تجري في البحر بما ينعم الياس وما نزل الله من السماء من ماء
فاحيي به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات اقوم يعقلون فان قيل ان اراد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه لا تفر
مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاها انها ليست كذلك بل الدنيا طائفة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجه فجعل آثارا المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء

لهم
اما عندنا فلا نه صانع للعالم على
انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما
مر وما يشاهد من بعض الحيوانات
لو صح انه فعلها لادل على علمها واما
التمسك بالسمعيات فدور
من

عجائب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديدة الشمو سموه المصورة فكيف يصح
دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتغال الاعمال والآثار على اطوائف الصنع وبدائع الترتيب
وحسن الملازمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالفرض على نوع من الخلل
وجازان يكون فوقه ما هو المثل والحكم بان ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما ذات كثر وتكثر
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكتفى الظن مدفوع بالتكرار والتكثير وبانه
يكفى في اثبات غرضنا ان تصور الثاني انه قادر على فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
الاعم العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعار متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتبديل معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان يوجد
هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يمتدى الى ذلك بان يخلقها
الله تعالى عالمة بذلك او يلهيها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
طريقة القدرة والاختيار وكذا وثق من طريقة الاتقان والاحكام لان علمها سؤالا صعبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجد الباري مجردا تسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم
والقدرة ودفعه بار ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم واقدرة يكون ايضا فلا محكما بل
احكم فيكون فاعله عالما لا يتم لا بد ان انه قادر مختار اذا لا يجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه
عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بالرسالة الرسل
وازال الكتاب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وبما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت
صدق الرسل بالمجربات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظاهر ان هذا مكارة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند
الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا
جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكلية لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
ان مجردية منزلة العقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد يرى عن الشوائب المادية
والواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعمل كان
ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهةه وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين
العاقل ايا وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس
المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه فتوقف امكان الشيء على وجوده
المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة
المعقول ولا معنى للعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعمل غيره وكل ما يصح للمجرد
وجب ان يكون بالفعل لبرائه عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شأن الماديات ولا خفاء
في ضعف بعض هذه المقدمات وفي اندراج ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقلها
يكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى
لعدم المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال
اكونه اجتماعا للمثلين وهذا لقدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم
جاروا اثباته بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالبدء اعني
العلمة عالم بذى المبدأ اعني العلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم باوازمه والعلمية وهي لم تعمل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولاته عالم
بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ
مستلزم للعلم بذى المبدأ

المعلوم بل المعلوم نفسه وما يتبعه من المعلومات كلها من لوازم الذات راعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في اشوت لا يجب ان يكون لازما يذنا يلزم من تعقل الذات تعقله كذا سوى الزم يا لثلاث للثلاثين للثلاث واو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ لعم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الابدفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التسام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا غيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر لقطع بجوز العلم بهذا مع الذمول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنه علمه لولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كون الشئ قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الرجاء الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علما بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور والتمايز النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيحوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم من علمه والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لان يكون العالم شبيها والمعلوم شبيها آخر وثانيا بار علمه ليس الانتماع بالمعلوم من غير ارسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لما حصول للفاعل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعي صورامغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشئ الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بهما كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضا عف الصور فيك واذ كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فاطنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلته لغيره ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا في انعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حانة كانت او غير حانة والمعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غيره من شانه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير مثله كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الوجودات والمعدومات الممكنة والممتنة وجميع الكليات والجزئيات اما سمها فلتمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة لا يعرب عنه مثقل ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما علة فلا فلان المفتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي انفاة والمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السويرة فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة
اوصفة ذات اضافة فلا بد من الاثنية
ولا علة لافضاله الى كثرة في الذات
وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا
واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما في
علمنا بانفسنا ولا استحالة في كثرة
الاضافات وفي القابلية مع الفاعلية
متن

٢ خاتمة علمه لا يتناهى ومحيط بالايتهاهي
كالاعداد والاشكال وبكل موجود و
معدوم وكل جرتى لعمومات النصوص
ولان المفتضى للعالمية ذات والمعلومية
بجانبها من غير مخصوص له البه عن
ان يقتصر في كماله وخالف بعضهم
في العلم بالعلم لافضاله الى صفات غير
متناهية وبعضهم في العلم بالايتهاهي
لاستحالة وجودها مع المحذور السابق
وبعضهم في العلم بالمعدوم لانه نفي
محض لا يميز فيه والمعلوم ممتيز
وضيف الكل ظاهر متن

عالمته بالبعث دون البعض لكان لخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته
وكالاته انما فاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه
والا لزم انصافه بما لا يتنزه عن عدده من العاوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو
متناه على ما مر مرارا وجه الازوم انه لو كان جائزا امكن حاصله بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
المخلوع عن العلم الجزئ عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى لعلم بهذا
العلم وهكذا الى ما ينشأ من لا يقال علمه ذاته واوسلم فالعلم بالعلم نفس العلم لا تافقوا اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية المتغاير الآخر ولان التعاقب بهذا يغاير التعاقب بذلك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية يلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء مماوما في الواقع لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نقي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
لا آخرها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا ينشأ من اما اول فلان
كل معلوم يجب كونه متمزا وهو ظاهر ولا شيء من غير المنتهى بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العاوم لما عرفت من
تعدد العاوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول اننا لم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهي وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك وكيف ولا معنى الا انفصال عن الغير
الاخيرة له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو
متناه واعتراض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيد متميز كل فرد
والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بالآحاد وبهذا يندفع الاشكال على معاوية
الكل اي جميع الموجودات والمعلومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وفيجب بان متميز
المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فثبت لا يلزم التميز واوسلم فيمكن التميز عن الغير
الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالعدد ومن لان كل معلوم متميز ولا شيء
من المعلوم متميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة
المذكورة انفي العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه
يتمتع علمه بالجزئيات على وجه كونهها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها
تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنته الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل يلزم تغيره بحسب تغير
الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا بالدهر غير داخل تحت الازمة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويخسف القمر في اول
الحل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعده ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها زلا وبدا وانما التعلق بالازمنة في علوه من احوال ان تعلق العلم بالشيء
الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا يلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئ
ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير
في القديم كما اذا علم ان زيدا سيدا دخل
ثم دخل فانه يتقلب جهلا او يزول
الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير
الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم
بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزم
تغير الذات ومن جعله صفة ذات
اضافة لم يلزم تغيره فضلا عن الذات
والى هذا يشير ما قيل ان علم الباري بان
اشيئ سبوحه نفس علمه بانه وجد فان
من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل
الدور غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم
في الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير
كالاته كثرة كثره بمنزلة مرآة تكشف
بها الصور وانسان ينقل الجالس
عن يمينه الى يساره ولا ظهور ان هذا
لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم
والمعلوم ردوا الحسين على ما قال به من
المعترلة اوليان من استمر على ان زيدا
يدخل الدار غدا وجلس في بيته ظلم
بجانب لم يدخل الدار الغد لم يكن عالما به
دخل وثابتا بان متعلقهما مختلفان
وشروطهما متساويان اذا العلم بانه
وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد
مشروط بعدمه والا لكان جهلا
وثابتا بانهما قد يمتزقان كما اذا علم
ان زيدا سيدا سيقدم وعند قدومه
لم يلم انه قدم وبالعكس

من الافقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالأجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها
 وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالأجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واماما بس بتغير
 ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه
 عالم بذاته الذي هو بد العقل الاول بالذات ولا شك وان كلامها جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة
 انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا
 يدخل غدا فهو وجهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لم تغير العلم الاول
 من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد
 الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لاننا نقول اوسلم فاذا لم يعلم
 على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من
 يثبتها وكذوات العقول فلا يتنازلها الدلائل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير
 اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا انه يجوز
 ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات
 المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصدوا بطلان كلام الخصم وهو انه عالم
 بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصرا لجمهور في الجواب على منع الملازمة مستترا بان
 العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
 قبل الحادث اذا لم يوجر الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم
 فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
 اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء
 سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم
 الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا الاتغير في العالمية
 التي تثبتها المعتزلة والعلم الذي تثبته الصنفانية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا
 الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير اضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه
 ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم ان كثير يتكثر ضرورة ويلزم كثرة الصفات
 بل لا يتنازل بها بحسب لانها هي المعلومات وبان العلم صفة تجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
 تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض
 لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
 متيامنا لزيد بعد ما كان متيامرا له من غير تغير فيه اصلا فظا هر ان هذا لا يتم
 على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
 رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس
 مستترا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما
 بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل اوجب ان يحصل هذا العلم في هذه
 الصورة فان لم يحصل ام يكن بل الحق ان العلم بانه دخل عم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل
 غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول
 ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد
 المختلفين او الصورة المطابقة له تفار الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا
 المشروط باحد المتشافين يفسر المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل
 بدون الآخر كما اذا علم ان زيد اسبق قدم البتة لكن عند قدمه لم يعلم انه قدم وكذا اذا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه سبقه والحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة او ازالة لا يقدح
 في قدم الذات ومن الممتزلة من سلم تغير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري
 بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لا يتغير ان اصلا فانه
 في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن
 التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسبوجده وعدم الوجود لا يمكن
 وهذا تفاوت وضعي لا يقدح في الحقائق وكذا عالمية بعدم العالم في الازل لا يتغير
 بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالمية
 لهذه النسبة وهو انه يحصل له لدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لوبقى يوم السبت
 وفيما لا يزال كان جهلا لا تنفاه متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق
 حال عدمه بانه سبوجده وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده
 بانه سبوجده وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة
 اخرى باق ازاو ابدا لا يتقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
 فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع
 اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا وجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل
 بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال
 القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (قال والترم) يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري
 بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب
 جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق
 واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا
 تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
 ولا يبقى بعد فناءه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تملقات واضافات ولا في حدودها
 مع كونها مستندة الى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة
 واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الراجب اما ان تكون في ثبوتها وانتفاؤها
 فيلزم دوام ثبوتها وانتفاؤها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا تكون في ثبوتها وانتفاؤها
 على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وانتفاؤها الموقوف على ذلك الامر
 فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان
 الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم
 ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمر واوعده الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل
 على علمه بالجزئيات بان الخلوعنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي
 يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولائه مما لا تشهد به فطرة جيع العقلاء لما كان
 كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه
 عالم بذاته وان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء
 وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مرید وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم
 السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
 ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
 الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على
 ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعندنا الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند

٩ والترم تغير علمه بالجزئيات
 المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم
 في الازل بالحقائق والماهيات وانما يعلم
 الاشخاص والاحوال بعد حدوثها
 متن

٧

في انه مرید اتفقوا على ذلك ودل عليه
 كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة
 قديمة قائمة بذاته على قياس سائر
 الصفات لا قطع بان تخصيص احد
 طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة
 خاصة بخدها من انفسنا ليست
 هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها
 لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات
 ووجوب المراد بها الاثبات في الاختيار
 وقدمها لا يوجب قدمه ولا ينافي
 حدوث تعلقها
 متن

الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجاس صفة سلبية هي كون
 الفاعل لبس بمكره ولاسائه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكهبي ارادته لفعله العلم
 به والفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا
 بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع ون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة
 الذات الى لكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص بلا تخصيص
 وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي السمة بالارادة وهو معنى
 واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور
 من الفعل والترك على الآخر ويذهب على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
 بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بمساويه من المصلحة او بانه لا يوجد
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم
 الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولاتأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته
 الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فعناء انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل
 في التطابق لانه مثال ومصور له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي
 نسميها بالارادة للعالم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات
 بمثل مامر في العلم والقدرة وقد يوردهم هنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل
 والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ اوامير يجوز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر
 لنم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت
 دون غيره يقتضي مرجح ومخصص لا امتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل
 الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة
 شأنها التخصيص والترجيح واللساوي بل المرجوح وليس هذان من وجود الممكن بلا وجود
 وترجيحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا
 قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني ان الارادة لا تنفي بعد اليجاد
 ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعاق بالفعول وقد تتعلق بالترك
 فتخصص ما تعلق به وترجيحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها بالحادث وبهذا يندفع ما يقال
 انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب
 قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحدثه في وقته ويسكل بايجاد الزمان
 الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نرد في الاثر الذي هو المراد كالعالم
 مثلا بانه اما لازم الارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائزا لوجود والعدم فلا تكون الارادة
 مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود
 مرجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاعتقاد بانه
 يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبع اليجاد لا يبقى ذلك لتعلق الارلى مدفوع بما عرفت
 في البحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولي فيلزم استحالة بل غير اولي فيلزم
 العيب والجواب مامر في بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى اني مذاهب المبطلين فيها
 قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث
 بذات الله تعالى ولان صدور الحوادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فينوقف على الارادة
 فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات فمساو بطريق الابحاج دون
 الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

٨
 نجدونها مع قيامه بذاته على ما هو رأي
 الكرامية يوجب التسلسل وكونه محلا
 للحوادث ومع قيامها بنفسها على
 ما هو رأي الجبائية ضروري البطلان
 وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل
 نفي لما نسميه الارادة وكذا قول النجار
 انها كونه غير مكره ولاسائه وقول
 الكهبي انها في فعله العلم وفي فعل
 غيره الامر ونذهب كثير من المعتزلة
 الى انها الداعية فقليل في الغائب
 خاصة وقيل فيها جميعا ومعنى
 الداعية في الشاهد العلم والاعتقاد
 او الظن بنوع زائد في الفعل وفي الغائب
 اعلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل
 المريد قطعاً والفاعل يجب ان يكون
 له شعور بفعله ولا شعور لنا الا بالداعي
 الخاص او المرجح على الصارف ورد
 باننا لانسلم انه اختياري وانه لا شعور
 بغيره لداعي بل الشعور بما له بهينه
 ضروري وعي ورض باعطشان
 او الهارب بان يميل الى احد المائتين
 او الطريقين عند التساوي

متن

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد ينسأ استحالة ولأن تلك الشروط اما صفات للباري
فيلزم حدونه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره في صفاته وكالانه الى الغير ومنها
قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا يحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم
بنفسه لا يكون صفة وهذا اول من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بحل الاطباق على ان صفات
الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري
بل استدلال فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
ان ارادة الله تعالى وبسموها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب
ويطبق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو مقتضى لافاضته ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلة المسببة لا تفعل
اغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنبي ما نسبه الارادة وقد عرفت
مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول التجار من المعتزلة
ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره والاساءة وقول الكبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
هو علمه به او كونه غير مكره والاساءة وفعله غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون
مراد الله ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل
القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت
وانه قد امر العباد بما يشاء منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قرنا الشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى
ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تناول
ما يشاء الله بهما من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض
على قول التجار بانه يوجب كون الجاد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى
وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الخوارزمي في الشاهد والنائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم
او الاعتقاد او الظن باشتغال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن
والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا
واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم عليها وبما يقاب قال الله
تعالى يريد ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر
في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانشر عند
الفعل او الترك بمرجع سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها
فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه
اثر صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار
فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف واو كانت كذلك لا حتمت الى ارادة
اخرى وتسلسلت ثم رتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال
لوتحصل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما لا يقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ
فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجع سوى الداعي بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من نفسنا حالة ميلانية متبعة عن لداعي او غير متبعة
 هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة غاية للداعي جدير بان تكون
 ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة او كانت هي الشعور في الفعل او الترك من المصلحة
 لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان لعطشان يشرب احد القديسين والهارب
 يسلك احد الطريقتين من غير شعور بمصلحة رجحة في فعل هذا وترك ذلك عند فرض المساوي
 في نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ لارادة مغاير للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي
 ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء
 مثل هذه الحمة الميلانية والاقتصاص على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ١) مذهب
 اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن واصل كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مورا به
 بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالف المعتزلة
 في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر
 والمعاصي ولا يريد بها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبايح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث
 الافعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة
 من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير
 وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر
 لما امر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سمعيا بصيرا
 وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل
 بانها صفات كمال قطعاً والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله
 تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الميت والصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا
 اعدام لمكانات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها امكن لا بد من بيان
 ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية تشبههم في ذلك على ما ذكره
 امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فالجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا
 يتصف به ان لم تقم به آفات ثم اذا سبنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى
 كونه حيا ولزم انقضاء مثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة
 الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات امكن بمن لا يتصف بها فلم يتصف الباري
 بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات امكن منه وهو باطل قطعاً ولا يرد عليه النقض
 بمثل المائتي والحسن الوجه لان استحالة في حق الباري تعالى مما يلم قطعاً بخلاف السمع
 والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق
 وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه
 دون البعض او باجماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من محال المناقشة واما الاعتراض
 بانه لا سبيل الى استخلاصه من نقص وادفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند بحجة الى الادلة
 السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سمعيا
 بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم ذلك
 من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يراه حجة اصلا او يفقد انه لا يصح في مثل هذا المطاوب التمسك به
 وبسائر الادلة السمعية لكون ازال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سمعيا بصيرا
 وبالجملة لما ثبت كونه حيا سمعيا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة
 والسمع والبصر على ما بينه في العلم والقدرة فان قيل لو كان لسمع والبصر قديمين لزم كون السموع

١ (خاتمة) ارادته تتم جميع الكمالات
 وبالعكس خلافا للمعتزلة في الاصلين
 وسيجي في بحث الافعال
 متن

٢ في انه حي سميع بصير شهدت
 الكتب الالهية واجمع عليه الانبياء
 بل جمهور العقلاء والعلم والقدرة
 على الحيوة والحيوة على صحة السمع
 والبصر فيثبتان بالفعل ولا خفاء
 في ان الخلو عن هذه الصفات
 في حق من يصح اتصافه بها نقص
 وقصور في الكمال لا قلة وباطل
 ان يزعم الواجب بالقصان وبكونه
 اقل كمالا من الانسان فهذه بجملة
 تفيد القطع وان كان في البعض للجدال
 محال ويثبت على اصل اصحابنا صفات
 قديمة هي الحيوة والسمع والبصر
 ولا يلزم قدم السموع والبصر
 لجواز حدوث التعلق وما يقال انها
 نفس اعتدال المراجع وتأثير الحاسة
 او شروطة بذلك في الشاهد
 فكيف في الغائب

متن

والمبصر كذلك لا امتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سمعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قد يمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للمحادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سمعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق اوصفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب اننا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قبل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لانواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها الى هذا ذهب الكعبي وجاعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سمعا بصيرا غير كونه علما وتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى اعني الادراك المتعلقة بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه ضد هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شامما ذاتيا لامسا فان هذه الصفات تنفي عن اتصالات بتعالى الرب عنها مع انها لا تنفي عن حقايق الادراكات فالك تقول شملت تغاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللس والذوق (قال المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم الفاسد نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكل من غيره ويمنع ان يكون المخلوق اكل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلمنا وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحده فعد اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بهما امرنا مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبانية فتوراة فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوة كونه يعلم ويتقدروا سمعا وبصارا علمه بالمسموعات والمبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شامما ذاتيا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنفي عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شملت فلم ادرك ريحها متن

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص او قصور في الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهبوا الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الخبالة والخشونة جهلا منهم او عنادا اذ لا خفاء في ترتيب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوده قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعني تكلم الباري به خلقه فهم

المقصودة وان الكلام النفسى غير معقول ثم قالت الخابلية والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم
عليه كانت ثابتة في لازل قائمة بذات البارى تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرنى
من اسطر النكاح نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجلمة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به الفرقان فانظم حروفا ورفوما
هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأيت الكرامية ان بعض الشرايون
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا
بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحتز بعضهم من اطلاق لفظ المخلق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والافتراء وجوز الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق من قوم في اللوح المحفوظ
او كتب في الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلق الله البارى من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع
الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتبتها ويبقى عند الكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها
ولا يطل بطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا ينتج احدهما
قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهى حادث فاضطر القوم الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقيقة النقيضين فذمت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كونه كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كونه المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية
والحشوية فى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان
القرآن هو وهذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والافلا نزاع لنا فى حدوث الكلام الحسى
ولا هم فى قدم النفسى اثبت وعلى البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن
ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف ستة اشهر ثم استقر رأيهم على ان من قال
بخلق القرآن فهو كافر (قال لى ٩) استدلى على قدم كلام الله وكونه نفسيا بالاحسب ابوجهين الاول ان
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده الكلام ولو فى محل آخر لا قطع بان موجود الحركة فى جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا ذاسمة قائلا يقول انا فتم تسميته متكلما وان
لم نعلم انه الموجود لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجوده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ
فالكلام القائم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع
اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق نبيذ من ذلك فى بحث الكلام
والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق
عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به
الكلام له صرح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم
بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى

لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام
والمنتظم من الحروف حادث يمتنع
قياسا بذات الله تعالى فتعين المعنى
اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم
ولابقاء للكلام ليقوم ولو سلم قياسه
لا بد بل بلسان غيره والنظم قد يكون
دفعى الاجزاء كما فى نفس الحافظ
ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه
بالذات قلنا لا يشترط فى اقيام البقاء
ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم
بلسان الغير مجاز عن القاء
الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء
يتمنع البقاء ضرورى وهو غير
الصورة المرسومة او المرقومة

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الخبالة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم
الترتيب في التلغظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فاقترآن الذي هو اسم للظم والمعنى جميعا
لا يمنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت
عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثبت ضرورة
وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعنى في اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما
في الاعراض السبالة كالتحرك والتكلم ولوسلم فيكني ان يلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل
جزء من اجزائه المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير ابقاء
الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة
المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكل الكتابة على ان قيام الصوت
والحروف بذات الله تعالى وتقدس اس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء بحرف واحد مثلا
(قال وان من امر وينهى ٧) الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار
او استخبار او غير ذلك يجحد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى
الذي يجحد في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليحري على موجهها هو الذي نسميه كلام النفس
وحديثها وورما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرة للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء
الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قديتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قوانا اريد منك
هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اریده تنافض وسيا في فصل الافعال واستدل
القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السبد قد يأمر
العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يریده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب
المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد المخاطب بسم المتكلم بما اخبر عنه
او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني ام اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزاهدي من
المعتزلة بما يشعر بذلك حيث قال لانسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين
بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرميين في الارشاد فان قالوا الذي
يجحد في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة نذب او ايجاب فهو باطل لان
اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلغف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجحد
بعد انقضاء اللفظ اس تلغفها وان اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انه ليست ترجمة
عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق
اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفعي كلام وزورت في نفسي مقالة
وقال الاخطل * ان الكلام اني الفؤاد وانما * جعل للسان على الفؤاد دابلا * وفي التنزيل ويقولون
في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون
هو النفس فيكون قديما مامرا (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبي
صلى الله عليه وسلم حتى للموام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
وثبت بانص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى
القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المنصاري عند العامة والقراء

٧ ويخبر بجحد في نفسه معنى غير
العلم والارادة يدل عليه بالعبارة
او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل
اللسان اطلاق اسم الكلام عليه
من

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى
للصبيان ان القرآن اسم لهذا
المؤلف الثاني ان ما اشتهر من
ان القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث
دون المعنى القديم وذلك مثل كونه
ذكر اعرابا من اهل البيت صلى الله
عليه وسلم مقروا باللسن مسموعا
بالاذان مكتوبا في المصاحف مقرونا
بالحدى مفصلا الى السور والابيات
قابلا للنسخ و اراد عقيب ارادة
التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك
او المجاز المشهور على النظم
المخصوص
من

ان ما اشتهر من خواص القرآن
انما يصدق على اللفظ الحادث دون
المعنى القديم مثل كونه ذكر اعرابيا
منزلا على النبي عليه السلام مقروا
باللسن مسموما بالآذان مكتوبا
في المصاحف مقرونا بالهدى مفصلا
الى السور والآيات قابلا للنسخ
واقعا عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه
تعالى ما بالاشترك والمجاز المشهور
على النظم المخصوص لا مجرد انه دال
على كلامه القديم متن

على كلامه القديم بل لانه انشاءه
برقومه في اللوح او بحروفه في الملك
ويختص الامر به باسم القرآن
وهو المنسار في عند العامة
وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص
المذكورة ثم الصحيح المعتبر
خصوص التأليف لا تعيين المحل
فانقرأه يكون نفس القرآن لانه
وتبت القول بعدم حلوله في اللسان
او المصحف للتأديب ودفع الوهم
متن

لا واجراء صفة الدال على المدلول
شائع مثل سمعت هذا المعنى
وقرأته وكتبته واختصاص موسى
عليه السلام بالكلمة من حيث انه
سمع بلا صوت وحرف كما يرى في
الآخرة بلاكم وكيف او انه سمع
بصوت من جميع الجهات او من
جهة بلا كفساب

متن

والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الجروف وسمية الحدوث
(قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله
وانه لذكر لك واقرؤك والذكر محدث لقوله تعالى ما اتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما اتيهم من
ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات
في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول
المعنى القديم القاسم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن
قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى ازل القرآن دفعة الى سماء الدنيا
فحفظته الحفظة او كتبه الكتبه ثم نزل منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
فان قيل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاء نعم ثبت في المصحف هو الصور والاشكال
فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدث ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا
معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والايان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل
النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان
قبل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تهيئه كلمة الجراء وان دل على حدوثها
لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ايس قولنا لشيء مما قصد ايجاده
واحدانه كما في قوله عليه السلام وانما اكل امرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة
لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لاعلى حقيقته بل
مجازا عن سرعة الاجساد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ايس قولنا لشيء
من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك
اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل
احد بل على انك اوقلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول (قال لا مجرد انه دال ٨) المشهور
في كلام الاصحاب ان ايس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة
الابغنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق
بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا بآخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجد اول الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله
تعالى وانما لقول رسول كريم الآية اولسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
والمنزّل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القاسم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لاجنه
والاصح انه اسم له لامن حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري
نفسه لانه له وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض
من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف
والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فبا اعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام
الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فبا اعتبار الوحدة الشخصية وما يقال
ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للتأديب واحترازا عن زهاب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجراء ٧)

هذا

هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجزا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي من اكتسابه ويؤثر بها نارة ايجاسا وندبا وينتهي عنها حينئذ وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذنان فقديم لبس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قبل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فواجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الاخرة ذاته بلاكم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور المازندراني والاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني قال الاستاذ ذائقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من يت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور سبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فاجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقض باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من اماره العجز والجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما امتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكننا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي وارجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقيح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقيح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الدلالة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وجالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل

متن

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفيه وعيب واجب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال ولو سلم في الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكذا امر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفيه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم لبس كذلك ولو سلم فيكون وجود الحكمة ولو بعد حين

٨ الخامس لو كان زليا لكان ابدى فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكاملة موسى عليه السلام ابدى لا في الطور وحده السابع يستوى نسبه الى المتعلقات فيكون المأمور منها وبالعكس فليس المتعلق حاث بالاختيار

المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثير بحسب التعلق لاهل انما يتكرر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها وكلام واحد كما في العلم والقدرة

متن

في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان واعما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والافاق وتحقق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان زليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفيه وعيب لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجب بوجوده احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل لبس بالامر والانهي والاخبره غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قبل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التفرع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود الخطاب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفيه او العيب انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيته كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذا خصص خطابا به اهل عصره وثبوت الحكم فبين عداهم بطريق القياس بعيد جدا فممن لو قبل خطاب الحاضر بن قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعنا لبس من السفيه في شيء لكان شبيها واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار به بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفيه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفيه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لغزب الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان زليا لكان التكليف باقيا ابدى حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اخصص مكاملة موسى عزم بالطور بل استمر ازلا وبدا واللازم باطل اجسادا وجوابهما ان الكلام وان كان اربا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلم الامر بصلاوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على انك اذا تحققت فالمتخصص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوى نسبه الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منها وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامى علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعلة الثواب وتاركة العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لاحقة بينهما والاقر ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على اني كلام ثان قديم ولم يمنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القعدة (فان البحث السابع في صفات
 اختلف فيها ٧) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض انظارهم بين
 انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة اوجهين الاول انه لا دلائل عليه وكل ما لا دلائل عليه
 يجب فيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
 الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منه ان يعرف بالضرورة
 وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتزكية عن النقص وهما لا يدلان
 على صفة اخرى ورد بالنسبة بل التكليف بقدر الوضع واوسم في ادراك ان الكمالين لم يعرفوا صفة
 اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس الشرع طريقا وصراطا قويمًا مستقيما فمن الصفات
 المختلف فيها البقاء اثبتته الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة
 فلا بد ان يقرر به معنى هو البقاء كافي العالم والفساد لان البقاء ليس من الساوب والاضافات وهو
 هو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
 سيما السبالة وذهب الاكثر الى انه ليس صفة زائدة على الوجود او جوه احدها
 ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني
 بعد الزمان الاول وثانيهما ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس بنفس ذاته لما كان واجب
 الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر
 البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب
 موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
 الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة بتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشيء
 لان الوجود ليس من الذات ولو سلم افتقار الى امر سوى الذات بنافي الوجوب بالذات وثالثهما ان الذات
 لو كان باقيا بالبقاء لا ينفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
 على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
 وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لم تعدد الواجب
 لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البناء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة
 افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعاه هذا مع ان ما فرض من عدم
 افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعهما ان البقاء لو كان
 صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام
 اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كالم بلا علم
 وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاء نفسه لازم عليه ليتسلسل قلنا حينئذ
 يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
 على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا
 الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته بنفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف
 كون بقاء البقاء بنفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات
 فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
 وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد ولا يقوم في التخصيص من هذا
 الاشكال وجوه الاول ابعض القدماء ان يقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية
 ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني ابعض الاشاعرة ونسب
 الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد

اذ لا تحصر الصفات فيما ذكر والنسبة
 بانه لا دلائل على صفة اخرى فيجب
 نفيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع
 التكليف بكمال المعرفة ضعيف
 فمنها البقاء اثبتته الشيخ وانباؤه لان
 الباقي بلبقاء كالعالم بلا علم وليس
 نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا
 يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
 ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه
 الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
 الثاني انه في ان البقاء بالبقاء الذي ليس
 نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما
 اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان
 الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى
 صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار
 الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى
 الذات فيدور او بالعكس فيكون
 هو الواجب لا الذات ولا يحتاج
 احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما
 معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء
 الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع
 اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل
 وقيام المعنى بالمعنى اولا فيكون كالم
 بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا
 ولكن الصفات مع الذات كذلك وقد
 يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء
 البناء نفسه لكن يبقى اشكال قيام
 المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا
 يتدفع بما قيل نحن لانقول الصفات
 باقية بل الذات باق بصفاته او بقاءها
 نفسها او نفس بقاء الذات لعدم
 التباين لان الاول باطل بالضرورة
 والثاني باجابه جواز كون بقاء الذات
 كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث
 بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس
 عينه وان لم يكن غيره

٤ ومنها التكوين اثبت بعض الفقههاء
تمسكاً بانه خالق اجزاء فلا بد من قيام
صفة به تسميها الخلق والتزيق
والاحياء والامانة ونحو ذلك بحسب
اختلاف المتعلقات وتكون ازالة
كسائر الصفات ورد بان ذلك
في الصفات الحقيقية وليس اليجاد
الامنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر
وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه
الازل بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يكن ذلك الا فيما لا يزال لم
التمدح بمالبس فيه والكمال بعد
النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى
يسبح له ما في السموات وما في الارض
وهو الذي في السماء له وفي الارض
آله وحقيقته انه في الازل بحيث
يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا اعتزقم
بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة
ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين
قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا
صفة كمال فاخلو عنه نقص قلنا
نعم حيث امكن وامكانه في الازل
بمنوع وعورضت الوجوه بانه لا يعقل
من التكوين الا الاحداث والاخراج
من العدم الى الوجود كما فسروه
وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات
الحقيقة كما مر وبانه لو كان قدما
لزم قدم المكون ضرورة امتناع
الانفكاك فان قيل بل صفة بها
تكون الاشياء لا وقتاً نهياً وتخرج
من العدم الى الوجود وليست القدرة
مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين
الوجود على انه لما دام وترتب عليه
الاثربعد خبراً يلزم الانفكاك ولم يكن
مكسرب بلامضروب قلنا ولم قلتم
انها غير القدرة المقرونة بالارادة
وهل القدرة الا صفة تؤثر على وفق
الارادة ولهذا قال الامام الرازي
ان تلك الصفة اما ان تؤثر على سبيل ٣

بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى بالبقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة
قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلامها باقية بقاء هو نفسها فكان العلم مثلاً صفة للذات بها يكون
الذات عالماً وبقاء لنفسه به يكون هو باقياً وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضاً ولم يكن العلم
صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالماً وهذا كما ان الجسم كائن في المكان يكون بمخضه ويزيد عليه
ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا التكون كائن يكون هو نفسه لازماً عليه قائم به
ولم يكن العلم عالماً لنفسه حتى يلزم كونه عالماً ولا بقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالماً باقياً بشئ واحد
فان قيل فقد لزم كون الذات عالماً هو بقاء العلم باقياً بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
الشئ عالماً بما هو بقاءه وباقياً بما هو علمه وههنا العلم علم للذات وليس بقاءه بقاء للعلم وليس
علمه فان قيل اذا جاز كون العلم باقياً بقاء هو نفسه فلم لم يجوز كون الذات عالماً بالعلم هو نفسه قادراً
بقدرته هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأى المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم
الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الامناع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى
ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطا في معارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه
الثالث للاشعرى ان الصفات باقية بقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات
بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاءه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست
غير الذات فليست عينه ايضاً وكما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة
بما ليس نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية بقاء الذات لعدم التغير
لكانت قائمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح
كون العلم مثلاً باقياً بخلاف كونه قادراً (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر انقول به عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعرى حتى قالوا
ان قول ابي جعفر الطحاوي في الربوبية والامر بوب والخالقية والخلق اشارة الى هذا وفسروه
باخراج الممدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازيته وبغايرته للقدرة من حيث تعلقها
باحد طرفي الفعل والترك واقتراها بارادته والعمدة في اثباته ان البارئ تعالى يكون الاشياء
اجزاء وهو بدون صفة التكوين محال كالمال بلا علم ولا بد ان تكون ازالة لامتناع قيام الحوادث
بذات الله تعالى ثم اختلف اسماءها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات
به يسمى تخلقاً والازراق تزيقاً والصورة تصويراً والحياة احياء والموت امانة الى غير ذلك واجيب
بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعالم والقدرة ولا نسلم ان التأثير واليجاد كذلك بل هو معنى
يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان البارئ تعالى تمدح في كلامه الازل بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت الخلق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحاً من الله بمالبس فيه وهو محال
ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى
يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض آله اي معبود
ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاشعار عن الشئ في الازل لا يقتضي
ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانباء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات
والاضافات فيما لا يزال لماله من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعر يقولون في قوله تعالى انما قوامنا
لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الاكهمية انه يكون الاشياء لا وقتاً نهياً
بكلمة ازالة هي كلمة كن ولا معنى بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

الجواز فلا يتميز عن القدرة أو على سبيل
الوجوب فلا يكون الواجب مختار
وما نقل عن الشيخ أن التكوين هو
المكون فقيس معناه أن المفهوم
من إطلاق الخلق هو المخلوق أو أنه
إذا أثر شيء في شيء فالذي حصل
في الخارج هو الأثر لا غير متن

ولا تثبت صفة أخرى على أن الأكثرين يحلونه مجزأ عن سرعة الإيجاد والتكوين بماله من كمال
العلم والقدرة والإرادة وثالثها أن التكوين والإيجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصا
وهو عليه محال واجيب بذلك أنه هو فيصح اتصافه به في الأزل ولا نسلم أن التكوين والإيجاد
بالفعل كذلك نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الأول
أنه لا يعقل من التكوين إلا الأحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسر القائلون
بأنه تكوين الأزل ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون موجودا
عينا ثابتا في الأزل وثانيهما أنه لو كان لازما لازمة المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون
الأثر فإن قيل المراد بالتكوين صفة لازمة بها تكون الأشياء لأوقاتها وتخرج من العدم إلى الوجود
فيما لا يزال وإبست نفس القدرة لأن مقتضى القدرة ومتعلقها إنما هو محضة المقدور وكونه ممكن
الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على أنه لو أريد بالتكوين نفس الأحداث
والإخراج من العدم فازايته لا تستلزم لازمة المخلوق لأنه لما كان دائما مستمرا إلى الزمان وجود المخلوق
وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر وتختلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن
كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وإنما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الأعراض
التي لا ينفك عنها فلما دلل على أن تلك الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك
المقتربة بأرادته كيف وقد فسر والقدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة أي أنما تؤثر في الفعل
ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة وأما بالنظر إلى نفسها وعدم افتراضها بالإرادة المرجحة
لأحد طرفي الفعل والترك فلا تكون إلا جازا للتأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا
من أن القدرة جازا للتأثير وإنما يجب بالإرادة قال الإمام الرازي أن الصفة التي يسمونها التكوين
يكون تأثيرها أي بالنظر إلى نفسها إما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة أو على سبيل الوجوب
فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بأن الوجوب اللاحق
لا يشافي الاختيار لأن معناه أنه تعالى إذا أراد خالق شيء من مقدراته كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لأن هذا هو القسم الأول أعني ما يكون تأثيره بالنظر إلى نفسه على سبيل الجواز قال
وما نقل قد اشتهر عن الأشعري أن تأثير نفس الأثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهرة فاسد
وفساد غنى عن التنبية فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الأصحاب أن معناه
أن لفظ الخالق شايع في المخالقات بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه أو مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالباحث العلمية ويمكن أن يكون
معناه أن الشيء إذا أثر في شيء وأوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير
وأما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وقد سبق ذلك في الأمور
العامية (قال ومنها القدم ٢) أثبت ابن سبويه صفة به يكون الباري تعالى قديما وأثبت الرحمة والكرم
والرضا صفات وراء الإرادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه وأثبت القاضي إدراك الشم والذوق
واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤)
مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم
وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبي وجه ربك والعين في قوله تعالى
واتصنع على عيني وتجري بأعيننا فمن الشيخ أن كلامهم صفة زائدة وعن الجمهور وهو أحد قولي
الشيخ أنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير بعظمة الله واليد مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر فإن قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فأوجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم بما بلغه المثنى وما وجه الجمع في قوله بأعيننا اجب

٢ والرحمة والرضا والكرم عند أبي
سعيد والجمهور على أنه قديم
لذاته ومرجع البواقي إلى الإرادة
متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو
ذلك والحق أنها مجازات وتمثيلات
متن

ذهب اهل الحق الى الله تعالى مع
تبره عن الجهة والمقابلة يصح
ان يرى وبراه المؤمنين في الجنة خلافا
لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان
الانكشاف لان العلم والادراك في امتناع
ارتسام الصورة واتصال الشعاع
او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع
انا اذا نظرنا الى البدر قلنا حالة ادراكية
فسميها الرؤية مغايرة ولما اذا غمضنا
العين وان كان ذلك انكشافا جليا
فهل يمكن ان يحصل لامعا بالنسبة
الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن
هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان
احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام رب ارنى انظر اليك
الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية
ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى
علقها على استقرار الجبل وهو ممكن
في نفسه واعتراض على الاول بانه
انما طلب العلم الضروري او رؤية
آية ولوسم فلقومه اول زيادة الطمانينة
بما ضد العقل والسمع ولوسم فالجهل
بمثلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد
بان ان تراني نفي للرؤية لا للعلم او رؤية
الآية كيف والعلم حاصل والآيات
كثيرة والحاصل منها حبثنا انما هو
على تقدير الاندكك دون الاستقرار
والرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بأن نص في معناه والقوم انما يصدقون
لأنني فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية
اولا فلا يفيد حكاية عن الله تعالى
ولا يلبق بالنبي تأخر رد الباطل كما
في طلب جعل الآله ولا طلب الدليل
بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات
بما عرفه آحاد المعتزلة وعلى الثاني
بان المعلق عليه استقرار الجبل
عقيب النظر وهو حالة اندكك
يستحيل معها الاستقرار وريائه يمكن
ضرورة وان لم يقع لزم وقوع الرؤية
وانما المستحيل اجتماعهما

بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آتم نشر يفاله وتكريم ومعنى تجري باعينا انها تجري بالمكان المحوط
بالكلاء والحفظ والزراعة يقال فلان يمرى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتشفه
رعايته وقبل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا
الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لثبوت وهم
النشيب والتجسيم بسرعة والافهى تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بارازها في الصور الحسية
وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (الفصل الرابع في احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته
(وفيه بحثان البحث الاول في رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة
والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع
لاحق فين في جواز لانكشاف لان العلم والادراك في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال
الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس
مثلا بحد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا
الابما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة
وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر اصحاب على ادلة الوقوع مع
انها تغيب الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا
الى بيان الامكان اولاً والوقوع ثانياً ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع
هو الامكان ما لم يذعننا ضرورة والبرهان فن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي
لان احدي مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علفت على استقرار
الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لان نزاع في امكانه بل وقوعه لان المنقول
قوله تعالى حكاية رب ارنى انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه
لوم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم
الخصم وجه الزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجترأ
لا يلبق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق
الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعتضت المعتزلة
بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما
فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة وعدم مطابقتها الجواب اعني قوله ان تراني لانه نفي لرؤية الله
تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى
سمع كلامه وجعل يتاجبه ويخاطبه واخص من عنده بآيات كثيرة فامعني طلب العلم الضروري
واندكك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وايضا الآية انما هي عند اندكك الجبل
لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيته بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص
في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه
بعيد جدا اذا وصلت بالي سهو او ما اول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والافليس
في الآية وصل الرؤية بالي الثالث للمحافظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية

لاجل قومه حين قالوا ربنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال
 الى نفسه ليمنع فبطل امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاول ولهذا قال افتهلكنا بما فعل
 السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارفعهم ينظروا اليك فاسد اما اولاً فلان
 تجوز الرؤية بطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
 انهم لما قالوا الجمل انما آلهما كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانياً
 فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة بقصد هم
 التعنت والازام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثاً فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى
 مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت
 من الاحوال والاهوال والالام يفسد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
 كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
 مسألة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختاره موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
 السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق ونارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق
 الايمان ولا كانوا بل مستدلين او فاسقين او قلدين فافترحوها ما افترحوها واجيبوا بما اجيبوا واضاف
 موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يفتنى لهم عذر ولا يقولوا لو سألهم لانفسه لآه لعرف قدره
 وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
 ولا حاضرين عند سؤال الرؤية لسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
 ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال
 بحضورهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم
 يقبلوه من موسى مع تأييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها
 لزيادة الطمأنينة بتعاين دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
 الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهوم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس
 ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لا شغاله بسائر العلوم
 والوظائف الشرعية ام يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألها منه فطلب العلم ثم تاب
 عن تركه طريق الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظر افيها طائفاً بالحق فاجترأ على السؤال
 لتبين له جليلة الحال وهذا تغير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كلهم الله تعالى بما يجوز
 عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغواية والغواية
 واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة اننا لانسلم انه طلب الرؤية بل العلم
 الضروري او رؤية آية وعلامة او سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض
 ارشاد القوم او زيادة اطمئنان القلب او سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
 المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال
 فمن وجوه احدها اننا لانسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً او حالة السكون ليكون
 ممكنات حقيب النظر بدلالة الفناء وهو حالة تزلزل واندكالك ولا نسلم امكان الاستقرار حيثئذ
 والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي
 لا يزول واهذا صحيح جعله دكاً فانه لا يقال جعله دكاً الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحل
 هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
 محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعاني
 عليه وان اريد المقيد بالهيئة فمنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزماً للاخص

وهو الاستقبال قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي
 ممكن ابد او قد ينفصل في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
 نفسه فيرد عليه انه واقف في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من
 حيث هو ولكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الغاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل
 وجد الشرط لا يستلزم وجود الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون داخل فيه واما الشرط التعلقي فمعناه ما يتم به علة العلة وآخر ما يتوقف عليه
 الشيء وما جعل بمنزلة الملزم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
 او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد
 اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد لشرط ام يوجد الشرط وهو الرؤية في المستقبل
 فانتفت ابد المساوي اللازمة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليل بالجار
 انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع الشرط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى
 الاقنات اكل على عن وجود الشرط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطلاق
 ادل منها على الاقنات وسبجي لكلام على القرائن وقديقال ان في الآية وجهين آخرين من الاستدلال
 احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست برئي على ما هو مقتضى المقام او امتنع الرؤية واخرا
 السائلون والاخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق
 فيه الحياة والرؤية فراه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضمه فها ظاهرا (وقال وثانيهما ٨)
 تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انما يرى الجواهر والاعراض
 بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوام وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في
 بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر من مادة عرضية انه يدرك لطول بمجرد
 تألف عدة من الجواهر في سميت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلتين
 باننا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد
 والبياض من غير ان يقوم شيء منها باكة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر
 يتحقق عند الوجود وينفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لا امتناع الترجيح بلامرجح وان تكون
 تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما من امتناع تعليل الواحد بعلمين وهي اما الوجود واما
 الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلة والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو
 اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب
 لما في بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطر واعترض عليه بوجوه يدفع اكثرها بما دل عليه كلام امام
 الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
 فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه
 الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
 بالضرورة الثاني انه لا يحصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم
 لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعليل
 الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
 ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان
 يعمل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلمتمثلها فالا واحد النوعي قد يعمل بعلمين مختلفين
 كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز
 ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيهما للقطع
 باننا قدرنا الشيء ونذكر ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا فضلا عن ان ندرك

انه انما يرى الجواهر والاعراض ضرورة
 ووفقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة
 مشتركة وهي ان الوجود او الحدوث و
 هو عديم لا يصلح للعلة فتعين الوجود
 وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم
 صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية
 ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به
 امام الحرمين وحديثه يدفع اعتراضات
 الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية
 فلتكن علتها كذلك الثاني ان
 من المشترك بينهما الامكان فليكن هو
 العلة وذلك لانه ايضا عديم ومشارك
 بين الوجود والمعدوم مع امتناع
 رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين
 فالواحد النوعي قد يعمل بعلة
 مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق
 بالشيء من غير ان تدرك جوهرية
 او عرضية فضلا عن زيادة خصوصية
 كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية
 واحدة بهويته ثم ربما انفصله الى
 جواهر واعراض وربما تغفل عن
 ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل
 الرابع ان مع الاشتراك في العلة قد لا
 يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط
 او التفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية
 عند تحقق ما يصلح متعلقا لهما
 ضروري وامتناع اشتراك الوجود
 بدفعه بما سبق ولزوم صحة رؤية كل
 موجود حتى الاصوات والظواهر
 والروائح الاعتقادات وغير ذلك
 ملزمة وانكارها استبعاد وعدم
 الرؤية بتحقيق كسائر العادات
 متن

ما هو زيادة خصوصية لاحدهما كونه انسانا وفرسا وادوا خضرة بل بما زى زيدا بان تتعلق
 رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفرغ له الى ماله من
 تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفعل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما نعلمها وان
 استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
 الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض اربع ان بعد ثبوت
 كون لوجودها علة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
 صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطاً لهما او خصوصية الواجب
 مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
 ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم البشرية او المانية انما تتصور لتحقيق الرؤية
 لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
 كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة
 الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على
 الاشعري الزا ما دام ككلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء
 له هوية فاشتركة ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
 والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
 وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله
 تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لانه على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقص
 الدليل بصحة المخلوقة فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك
 سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقة الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض
 لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وبذلك عند عدم صحة الرؤية سيما لكن الحدوث
 يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج
 واما النقض بصحة الملوحة ففوى والانصاف ان منصف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
 من ان المراد بالادلة ههنا متعلق الرؤية بكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي
 في نهاية العقول من اصحابنا ان التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانما لا ينصر اختلاف المختلفات
 بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا ترتضيهما بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
 (قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة
 السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفق الامة قبل حدوث المخالفين
 على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث
 الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فن الكتاب قوله تعالى
 وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى ابا معنى الرؤية او لمزوم لها بشهادة
 النقل عن ثمة اللغة والتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تغليب الحدقة نحو
 المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب
 المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الغاملة دون
 الحصر والمحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جلاله وقصر النظر على عظمتهم
 جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله واعتراض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما
 بمعنى النعمة واحدا لآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقبس
 من نوركم واوسلم فالموصول بالى ايضا قد يعنى بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجاع الامة قبل حدوث المخالف والنص فن الكتاب
 قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى ابا معنى
 الرؤية او لمزوم لها او مجاز فتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف
 واعتراض به قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
 الى الرحمن تأتى بالفلاح والى قد تكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد ينصف
 بما لا تنصف به الرؤية ككاشدة والازرار ونحوهما وقد يوجد بدونها
 مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
 واجيب بان الانتظار لا يلازم سوق الآية ولا يابق بدار الثواب وكون
 الى ههنا حرفا ظاهرا لم يعدل عنه السلف وجعل النظر الموصول بالى
 للانتظار تعسف وكذا العبدول عن الحقيقة او المجاز المشهور
 الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعبير الكفار وتحقيرهم
 كلالهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
 وزيادة الى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف ومن السنة قوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
 في رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون
 الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
 من ينظر الى وجهه متن

يوم بدر* الى الرحمن تأتي بالفلاح* وقوله* وشعث ينظرون الى بلال* كما انظر الظماء الى الغمام*
 وقوله* كل الخلائق ينظرون سبحانه* نظرا الجليح الى طلوع هلال* ولو سلم فانظر الموصول باللبس
 بمعنى الرؤية ولا ملزوما لهما لا تصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبره الذل
 والخشوع والتحقق مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اراه قال الله تعالى تربهم ينظرون
 اليك وهم لا يصرون وجعله مجازا عن الرؤية لبس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة
 الى ثواب ربها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
 في غاية لفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل بما يتفق عليه لان الانتظار
 موتا حرا فهو بالغم والحزن والفاق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
 الى اسماء بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابة واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
 ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجتمعوا على خلافه
 وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقة ولم يدل عليه
 الايات لجواز ان يحمل على قلب الحدقة بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف
 فمدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذى لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف
 ونعم الكلام في الاشكالات المردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتقصي عنها
 من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لا يفيد القطع
 ولا يبنى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان المكفار وخصهم
 بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
 عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة
 التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض
 من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
 فكيف يبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزى
 الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ينصركم او ينجركم قالوا ما هذا الموعد الميثقل
 موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
 عز وجل قال فما اعطوا شئسا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
 منزلة لمن ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه وخدمه وسريره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
 من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
 الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يؤثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك
 المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
 فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مربيا لكان مقابلا للرأى حقيقة
 كافي الرؤية بالذات او حكما كافي الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفضيل لان المرئى
 بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأى حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم
 المقابلة الضرورة ويفرغون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مربيا لكان في جهة
 وحيز وهو محال واما ان جوهر او عرضا لان التميز بالاستقلال جوهر وبالجملة عرضا ولكن

٧ الاول انه لو كان مربيا لكان
 بالضرورة مقابلا فكان في جهة
 جوهر او عرضا

اما في البدن او خارج البدن او فيهما والكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة وان كان المرئي اما كانه فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها وان كان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها وان كان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتمتعوا بتمامه فيتمتعوا او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض وان كان رؤيته امام مع رؤية شئ آخر في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشبهين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لاهما فيكون ما هو باطن في الدارين مرثيا وما هو ظاهر غير مرثي مع شرائط الرؤية وحدوث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك بخلافه الله متى شاء ولاي شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نزع فيه الجسم الغير من العقل غير مسموع ولوسلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيةين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللازم وهذا هو المراد بالرؤية بالكيفية بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلوها بالرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة معينة لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال ترا عنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المستمعة عنكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قال الثاني ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشئ من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نزع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولوسلم فانه هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيةين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت الكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فليزمن ان زاء الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص الفاطمية الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جازا للرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامر ين لولم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضورنا جبال شاهقة لا تراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها ولو وقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرعية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لولم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكننا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفاءها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الباقوت وبحر من الزبيق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفاءها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق

٤
ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع
وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لوسلم
اللزوم في الشاهد خاصة
متن

٢
انه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة
في الدنيا والاخرة لتحقيق الشرط الذي
يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه
جازا للرؤية والالجاز ان يكون بحضورنا
جبال شاهقة وبحار هائلة لا تراها
بعلم خلق الله الرؤية او الانتفاء شرط
خاص لهما قلنا انتفاءها ليس مبنيا
على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات
ثم لوسلم الوجوب في الشاهد فلعلها
لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية
او لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد
متن

الشاهد لكن لا نسلم وجوبهما في الغائب عند تحقق الأمرين لجواز ان تكون الرويتان مختلفتين في الناهية
فختلفا في اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا بخفة الله
الا في الجنة في بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الدنيوية
والاخرية لما كانتا ثنتين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب
ارادة كون منحصرة في ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل ان لنا هناك مريثا آخر مقرونا بجمع ما ذكر
من الشرط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع بطلانه
واختار الامام الرازي على بطلان انحصار لشرائط في ذكره بوجهين احدهما وبناه على قاعدة
المتكلمين اعني تركيب الجسم من اجزاء لا تجزأ ان اري الجسم لكبير من البعد صغيرا وما ذاك الا لرؤية
بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في لشرائط المذكورة فلو لا اختصاص البعض
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما ان اري ذرات الفبار عند اجتماعها ولا تراها عند
تفرقها مع حصول لشرائط المذكورة في الحالين فعلما اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او
وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكشافة وتحقيق مانع الصغر لانا نقول فينبذ تكون رؤية
كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف
البعض ومن الثاني بانه دور معية لا تقدم (قال اربع ٢) هذه هي شبه السمعية واقواها قوله
تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت
القمر يبصرى وما رأيت والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبهضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فانه
سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلوراء المؤمنين في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال
اذا كان اجمع للعموم فدخل النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو
معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون
اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه
لانا نقول كما يستعمل سلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ لدراهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظمأ للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح
كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مخنل فخور ولا تطع كل
خلاف مهين ونحوه فانه ان اعتبر النسبة الى الكل او لاثم نفيت فهو سلب العموم وان اعتبر النفي
او لاثم نسبت الى الكل فله عموم السلب وكذلك جميع القبول حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد يكون
لنفي التقييد وقيد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته ناديا اي بل اهانه سلب لا تعابيل والعمل للفعل وما
ضربته اكرامه اي تركت ضربه للاكرام تعابيل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل
ما شيا نفي للكيفية وما حج مستطعا اي ترك الحج مع الاستطاعة فكيف للنفي وعلى هذا
الاصل يدنى ان النكرة في سياق النفي انما تعطف بالفعل مثل ما جاني رجل لا بالنفي
مثل قولنا الامي من لا يحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل
والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومحازا اذا قصد
اسناد النفي مثل ما نام ايلي وما صام نهاري وما ربحت تجارتك بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا
ما يلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ايلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون
قيد المنهية مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقيد الانهية اي طلب الترك مثل

٢

قوله تعالى لا تدركه الابصار فان
ادراك البصر هو الرؤية اولازمها وقد
فنى على سبيل العموم لان اللائق بالمقام
والشايع في الاستعمال في مثل عموم
السلب باسناد النفي الى الكل لا سلب
العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم يفتى
الكلام للتحذير بذلك فيكون نفيه
تقصية فيمتنع قلنا وسلم العموم
في الاشخاص والافعال فادراك
البصر رؤية على وجه احاطة بجوانب
المرئي او انطباع الشئ في العين لما
في اللفظ من معنى النيل والوصول
آخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا
يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها
تقصية لمتنع متن

لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لنا كيد النفي لا في التأكيد وما زيد اضربت لاختصاص
 النفي لا في الاختصاص واغبر الله اعبدا لاختصاص الانكار دون لعكس واذا تحقق النفي فالاثبات
 ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار بالاعلام
 كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب فقد يكون قيد الطلب
 مثل صل لانها فريضة رزك لا لك غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه له والمحافظة
 عليه ولم يبينه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي
 لعموم السلب هو اشابع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الابهذا المعنى وهو اللاتقي
 بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان في ادراكه بالبصر وارد
 مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون نقبه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى
 محال فبدل هذا الوجه على اني الجواز والجواب اولانه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم
 السلب لكن لانسلم عموم في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة
 واورده عليه اولان هذا تمدح وما به التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
 الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات وما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها
 والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايبته الظهور
 والرجحان ومثله انما يمتدح في العمليات دون العليات وثانيا اننا لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم
 لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول
 مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
 ولا يصح ادركه بصري وما رأيت فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم
 فلا يلزم من نقبه نقبهها ولا من كون نقبه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلوا لهم بان قولنا ادركت القمر
 ببصري وما رأيت تناقض انما يفيد ما ذكرنا اما ذكرنا ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس
 مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقته عرفة فالرجوع فيه الى المعرف دون اللغة فان قيل
 فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري ام يمكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله
 وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدة فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود
 وانهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤية يراها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالمزوم وثالثا
 ان المعنى ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نقبه وهذا ينسب
 الى اهل شعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذا المرئيات منها انما يدركها
 المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لفائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار
 هو الرؤية بالجارية على طريق المواجهة والانطباع فيكون نقبه تمدحا وبياننا لتنزه الباري تعالى
 عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال
 الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهريين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي
 جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجج الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له
 في ذلك واعتراض بان لك امرأته عما هو اصل المادح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح
 بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يحجز رؤيته واجيب بان لا تمدح في ذلك
 ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطموم والروائح وغيرها فاعتراض
 بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجززتم رؤية كل موجود
 فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
 النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكاله وادرج

٩ ليكون نفي ادراك البصر مدحا
 كما في المتمرز بحجج الكبرياء
 لا كالمعدوم او كالاصوات والروائح
 والطموم

تمدحه بنى الرؤية في اثناء كلام بنى سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال
اعنى قوله تعالى بدع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية
ليصلح نفعها تمدحا وصار الحاصل ان بنى الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالى عن سمات
النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بأنه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان
زوالها به التمدح نقص واجيب بان ذلك تمدحها وفيما يرجع الى الذات بصفاته والتمدح بنى الرؤية
راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفعها بخلق ضدها والافعال حادثة
يجوز زوالها وزوال التمدح الراجع اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات
ولما لم يستقم هذا على رأى الغائبين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا تمدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في عين لناس رؤيته بل ضدها
لان كل مادب ودرج لا يرى اذ لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك
البصر هو الاحاطة بجوانب المرنى والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على
تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنى الادراك فيما تمتنع
رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوده ونقصه كالاصوات
والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار
وقوله وهو يدركه الابصار تمدحا على حدة لان يكون المجموع تمدحا واحدا فيأتمل (قال الخامس ٤)
هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله
ان ترانى وكلمة ان للبنى في المستقبل على سبيل التأييد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام
لا يراه في الجنة او على سبيل التأيد فيكون ظهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأييد لم يثبت ممن يوثق
به من ائمة اللغة وكونها للتأيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكارة لكن لانسلم دلالة الكلام على
عموم الاوقات لانصا ولا ظهرا واوسلم الظهور فلا عبرة به في العليات سيما مع ظهور قرينة
الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية
في الدنيا توفيقا بين الآلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء) سيقت الآية لنفى ان يراه احد من البشر حين
يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام ان تكلم
الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح
لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان
لموسى عليه السلام او على لسان ملاك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل
انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية
او بدونها بل بنى ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفيا
عليه فسمي له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولوسلم دلالتها
على بنى الرؤية وزوالها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة وجريا على موجب
القرينة اعنى سبب النزول بقوله وحيا انصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من
وراء الحجاب واو يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلاثة
في موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حين ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا
واستذكره استذكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذا قلتم يا موسى

٧ قوله تعالى لن ترانى وان لنا بيد
اولنا كيد في المستقبل وحيث لا يراه
موسى عليه السلام لا يراه غيره
بالاجماع قلنا اننا بيد لم يثبت عن
الثقة والتأيد لا يقتضى عموم
الافوات من

٨ الآية سيقت لنفى التكليم وزلت حين
قالوا لا نبى عليه السلام الا تكلم الله
وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت
على اثبات التكليم وبنى الرؤية قلنا لم
يل لبيان انواع التكليم ولو كان في
الوحي بنى الرؤية اكان من وراء الحجاب
مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية
من

٩ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية
الا وقد استعظمه واستذكره حتى سماه
ظلمة وعتوا وقال الذين لا يرجون
لقاءنا الآية واذا قلتم يا موسى لن
نؤمن لك الا بآية يريك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية
وذلك لتعتهم وعتادهم ولهذا
استعظم انزال الملائكة والكتاب مع
امكانه من

ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلما جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعتهم وعنادهم على ما يشعرون به مساق
الكلام لا طلبة الرؤية واهذا عوتبوا على طلب ازال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات
وقاها واسلم فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام تدب اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
الايمان ان تصديق بان لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ابله المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله عليه وسلم هل رأيت
ربك فقال رأيت ربي بفتاوى واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
(قال خانة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور
نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر
الحواس اذا علمناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالتحسوس لكن
لا نزاع في امتناع كونه مشعوما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام
في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق
واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شمت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رايحته وطعمه
وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن
ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يعم دابل على الوقوع انك
خير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثاني ٩)
اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشرى في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلاف الجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جزوه خلافا للفلاسفة
احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال
هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى
انه واحد ازل ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق
ونحوهما وظهران ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من
المحققين فالعلم به لا يقال قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعلوم
لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي
حقى يمنع تصوره الشراكة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك واهذا يقتضي بيان التوحيد اى نفي
الشراكة الى الدليل واو كان المعلوم منه يمنع الشراكة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كل
يمنع كثرة افراده فمنه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه
انه واجب ويرد على الوجهين اننا لانسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم
الاحاطة بافراد البشر معلوما تهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوجدانية
بأدلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشراكة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا
ايضا كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محال لانهم يتوجه ان يقال
الكلام في حقيقة الواجب لافى هويته واهذا ترى القائلين بالتشاع المملومية يجعلون امتناع
اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص
لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المملومية يقولون انه لاحقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية
الصفات كسائر الموجودات الا ان
العاده لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل
عليه وكذا باقى الاحساسات سيما على
رأى الاشعري وليس الكلام في نفس
الشم والذوق واللمس فانها قاطعية
الاستحالة بل في الادراك الحاصل
عندها من

٨
في العلم بحقيقته تع كثير من المحققين على
انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه
وجود وصفات وسلوب واضافات
ولان ذاته تمنع الشراكة والمعلوم
لا يعمها بدليل افتقارنا الى بيان
التوحيد ثم هو كافى في صحة الحكم عليه
من

واجب الوجود يجب كونه قادرا على ماحييا سمعيا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ
 المشايخية من المتزلف فقالوا اما لم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين
 يعرف بمسئلة المائبة وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائة لا يعاينها الا هو
 ولوروى لروى عليه في قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق خاصة سادسة بهما يدركون تلك
 المائبة والخاصية وحين روى ذلك عن ابي حنيفة روى الله عنه انكر صحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك
 لان المائبة عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء
 والله تعالى منزّه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به
 تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا يخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر
 ومن يعلم الشئ بالشهادة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد واپس هناك شئ هو المائبة للزم
 التشبيه وكان اصحابنا يمدون عن لفظ المائبة الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته
 غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد تردد احتراز عن التشبيه (قال ثم هو كاف)
 اشارة الى جواب استدلال القاضي بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا باننا نحكم عليه بكثير من الصفات
 والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم
 عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والاما بان قولكم حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها
 معلومة والالم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واياها كان يثبت
 المطلوب وتقرر الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا
 من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه
 انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين
 احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعام في النفس اى ماهية الكلية المترعة من الوجود العيني
 يحذف الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت ذلك اشئ وليست للواجب ماهية كلية معروضة
 للشخص على ما تقر في موضعه ولو فرض ذلك انكال الواجب مقر لا على تلك الصور المأخوذة
 في الازهار فيصير كثير او يبطل التوحيد واجيب باننا لانسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا
 كذلك العلم الواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمتنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور اما خوذة
 منه والمحل للشخصية امكن فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الوجود العيني على
 الصور وثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبداهة وهو مشتق في الواجب وفاقا واما
 بالحد وهو انما يكون للركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد
 العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب باننا لانسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
 او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها
 البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضى اليه كما سبق (قال
 الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة
 افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية اتى للعباد بل اسائر الاحياء مع الاتفاق على انها
 افعالهم لا افعاله اذ انقائم وانقاعه والاكل والشارب وغير ذلك هو لانسان مثلا وان كان الفعل
 مخلوقا لله تعالى قال الفعل فما يستند حقيقة الى من قام به لالى من اوجده الا يرى ان الايض
 مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا يجب في خفاء هذا المعنى على عوام
 القدرة وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم
 وعلمائهم حتى سودوا به الصمائم والاوراق وبهذا يظهرون تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
 من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخارفا له وتحرير

٨ واما الجواز فعه الفلاسفة لانه
 بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب
 ويلزم مقولته على الكثرة ولانه
 اما بالبداهة ولا بداهة او بالحد
 ولا تركب او بالرسم ولا يفيد تصور
 الحقيقة ورد الاول بائع وبان المتمتع
 مقولة على الافراد لا الصور والثاني
 بعد تسليم الحصر بان الرسم
 قد يفضى اليه متن

٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه
 مباحث البحث الاول فعل العبد
 واقع بقدرة الله تعالى وانما لا يبد
 الكسب والمعتزلة بقدرة العبد صحة
 والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على
 ان يتعلق به والقاضي على
 ان يتعلق بقدرة الله باصله وقدره العبد
 بوصفه ككونه طاعة او معصية واما
 الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا
 لا ايجادا ولا كسبا فضروري البطلان
 والكسب قبل ذلك الوصف الذي به
 يتعلق قدرة العبد وقبل الفعل المخلوق
 بقدرة الله من حيث خلق لا بد قدرة
 متملقه وقبل ما يقع به انقدور
 بلا صحة انفراد القادر وما يقع
 في محل القدرة والحق انه ظاهر
 والخفاء في التدبير والواضح انه امر
 اضافي يجب من العبد ولا يوجب
 وجود المقدور بل اتصاف الفاعل
 بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين
 وترجيحه وصرف القدرة متن

البحث على ماهو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدره الله وحدها وعند المعتزلة بقدره
 العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا باصل الفعل وعند القاضي
 على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد يكون طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدره
 يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في اقرار قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم
 انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف
 من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدره
 العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لافعاله
 على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الایجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
 القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة
 واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا للوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق
 في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة
 بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الایجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
 والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء
 وهذا خلاف ما صرح به الامام فمما وقع البناء من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
 ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدره
 الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان يتعلق الصفة بشئ لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالمعلوم بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وانفتحت
 المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجودون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم
 المتقدمون منهم كانوا يسمون من تسمية لعبد خالقا لقرب عهدهم باجاء السلف على انه لا خالق
 الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
 واجاب عن شبه المعتزلة وبالف في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة
 للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها
 قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قررره البعض فقريب من الحق وان
 اراد ان كلام القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال
 الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا بايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد
 من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي ففي الكلام بين الكسبية والقدرية
 ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلام مسمى فاكتفى بعض اهل السنة باننا
 نعم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان لقدرة الحادثة
 للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثره على القدرة الحادثة كسبا
 وان لم يعرف حقيقة قال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعاله الحاصل بقدرة الله
 تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة وتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى
 معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
 بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها
 بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلق الله تعالى في العبد ويخلق معه
 قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة
 تختلف بها السبب والاضافات فقط كتحسين احد طرفي الفعل والترك وزجيحه ولا يلزم منها وجود
 امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود الامر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به
المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لاني محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف
الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالانصاف بالقبيح بقصدته وارادته
قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل عليهما والمخلص
الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا
لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة
لعبد على وجه آخر من التعاقب يعبر عنه عندنا بالاكسب وليس من ضرورة تعاقب القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعاقبة بالعالم من غير اختراع
ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعاقب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته
خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسمعية ٧) استدل على كون
فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
ممكنا وكل ممكن مقدور لله تعالى لما في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان
مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين
امتناعه في بحث العلل فان قبل الملازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها يلزم المحال قلنا
جواز وقوعه به سامع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات
الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون
محوجا الى سبب لا بهينه لان غير المعين لا يتحقق له وما لا يتحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فمعين
ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك
السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا لا يكون الكل بايجاده وقد
ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا
بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح
احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان يقع بشيء منهما وهو ايضا
باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان الخلف عن مقتضى لا يكون الامتناع وما ذاك الا الوقوع
بالقدرة الثانية فلا يثنى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير
لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجز للرب وهو محال
بخلاف ما اذا وجد الله تعالى بقدرة فانه يكون تقرير قدرته لا تعجيرا (قال الثاني ٤) الوجه
الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله كان عالما بتفاصيلها واللازم باطل
اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
التقدير من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستلزم
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بقااية العالم على عالمية الفاعل
واما بطلان اللازم فلو جوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لاشعوره بتفاصيل كبرياتها
وكيفياتها ومنها ان المائي انما كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره
بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآثار التي منها يتألف ذلك الزمان

اما لعقليات فوجوه الاول ان
فعل العبد او كان بقدرة لزم اجتماع
المؤثرين لما من شمول قدرة الله
تعالى من

في الثاني ان كان عالما بتفاصيله و بطلان
اللازم يظهر في النائم والمائي والناطق
والكاتب من

ولابالاسكنات التي يتحركها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة افلاك او بالحركة الذي لها من وصف
 السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره
 بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بهيئات والاضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
 بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعوره
 بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات وازيادات
 ولا بتفاصيل حركاتها واطرافها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال لثالث ٤) لو كان
 فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل
 الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يترقف
 على مرجح اوله فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع
 ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان
 ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال والانتهاه الى مرجح
 لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
 بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود
 الممكن ما لم ينشأه رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يتحقق ان هذا انما يفيد الزام
 المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد
 ليس بموجد لافعاله والامثلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
 فلا يستحق الجواب وذلك لاننا لم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا
 وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع
 ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان ساعلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق
 الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاسلا لنقل الكلام
 الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازل يلزم معه المأثرو يعود المحذور
 وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جاز كما في امر بقي الهارب وقد حى العطشان لان الارادة
 صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما المحال الترجيح بلا مرجح
 ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل
 معه لا يتنافى الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا
 في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا
 واليه الاشارة بقوله تعالى وما نشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله واهذا ذهب
 المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار
 وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
 الى مرجح آخر ليلزم التسلسل والانتهاه الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثية يحدث
 تعلقها بالافعال شئنا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار
 للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
 لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
 وان كان مساويا للاخر اصاب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الابداعية لا تكون
 بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحيث يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا مني
 بالانتهاه الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله
 تعالى عالم الجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته
 واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه
 واللازم باطل لانه لا بد من ترجيح الفعل
 على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب
 عند الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح
 وتسلسل المربحات ووجود الار
 بدون الوجوب واعتراض بانه يرد
 على فعل الباري تعالى وبان الوجوب
 بالاختيار لا يتنافى الاستواء بحسب
 القدرة واجيب بان المرجح ثم ازل
 هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل
 بان يوجد الفعل في وقته وههنا
 حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل
 استقلال العبد وتمكنه من الترك
 من

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعله
 العبد اما وقوعه فيجب اولا وقوعه
 فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان
 ممكنا في نفسه فان قبل المعلوم وقوعه
 بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب
 ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل
 الباري

وكل ما علم الله انه لا يقع بممتنع وقوعه نظرا الى تعاقب العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في ممكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن ممكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاز الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجابه لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الأدلة الى الالتزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان لا يختار ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا يحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعاقب بتركه وليس حينئذ سابقة علم لتحقيق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل بالحاصل ان يتعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرر الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لم ينم ان يكون لهذا لوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستنبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط رهو المطلوب وهذا ضعيف جدا اكن القصد من دفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد وردا ولا يمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا يمتنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيحى (قال الخامس ٧) لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت اراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الامتناع والامتناع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لم ينم ان يقع جميعا وهو ظاهرا لاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي في التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام الرازي بان المقدور يقبل التجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد يستدل ٤) لمقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واحترافا لكان قادرا على اعادته واللازم من تناف اجا واجه الزيم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما انطق به التنزيل احتجا على على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعراض يمنع امكان اعادة المعلوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او يمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ايس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمة ومنه انه لو كان قادرا على ايجاد فعله امكن قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكننا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بالتفاوت وان بذلنا الجهد في التبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله امكن قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان

٨ واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللا وقوع فرد بتجويز ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف مراده

٧ الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المراد ان في الوقوع او اللا وقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجب بان التساوى في الاستقلال لا يمنع التساوى في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته على مثله وعلى خلق الجسم اذ لا يصح سوى الحدوث والامكان ولان فعله كخلق الايمان احسن من فعل الباري كخلق الشيطان ولما صح سوال الايمان ولا الشكر عليه

او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد النقص
بالقدرة الاكسائية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل
العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
القدرة على الايمان احسن واوضح واصح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا
فليزمن ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شر من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويحنيه الكفر والمعصية ولولان الكل
بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لجملة على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير
والثبوت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه
واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين
والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فثبوت آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لا يستحق
بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال
النعمة لا الذم بخلق القبائح وارسال النعم لانه المالك فله الامر كله لا يفتقر منه خلق القبائح فان
قبل فمعدكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان من قال الايمان مخلوق كفر فاجوبه قلنا وجه ما اشار اليه ابو المعين النسي رحمه الله
من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل
من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
المعرفة والقصد والاهتمام والقبول وهي مخلوقة وهذا والاوجه ان يحكى من الكتاب ويثبت
ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
واجتماع اهل الحق من الامة لابعني اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية
مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على
انهم قاطعاه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعية فكثيرة جدا) فان قيل التمسك
بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة
المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرو والقبائح وانه لا يفتقر منه اللبس
والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدر في وجوب صدق كلامه
وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانفس تلك القرائح وان كانت ممكنة في نفسها من
العاديات المحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المترفين بحجة الكتاب والسنة
والتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشرو والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهم على ذلك
كان دورا (قال منها ما ورد في معرض التمدح) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار
خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورد بلفظ الخلق لكل شئ او اعمل العبد خاصة
او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الورد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الجمل على انه خالق لبعض الاشياء
كافعال نفسه لان كل حيوان عندهم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل
الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يدخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق
كل شئ وخالق كل شئ انا كل شئ
خالقنا بقدر
منه

تعالى ام جملوا الله شركاء خلقوا كخلفه فنشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلفه في وضع المصدر كما هو الظاهر فقدرية بخلق كل احد
مثل خلفه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له
في الملك على الاطلاق لانهم يخلفون بعض الاشياء والايمان ذكره بعد نفي الشريك
مستدركا قطعاً وقوله تعالى انا كل شيء خقناه بقدر اى خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات
بتقدير وقصد او على مقدار محض ووص مطابق للغرض والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان
المختار نصب كل شيء اذا و رفع اتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء
خافاه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه
فليس بقدر وبما اشترى اليه من ككون الشيء اسما للوجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه
لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع
وقوع اسم الشيء عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة
على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة

(قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه
لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على
حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقدرية قوله تعالى اتعبدون ما تحتون توبخا لهم على عبادة
ما عاوه من الاصنام فلان كلمة ما طامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي
والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما
يسمى بالحاصل بالمصدر لانفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا يرى ان مثل يقومون
بالصلاة ويقومون الزكاة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكته مما غدل عنها الجمهور
فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تحتون وما يأتون في قوله تعالى فاذا هي
تلفف ما يأتون فكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لالكم حيث
استندوا بالعبادة والتحت والعمل الى المخاطبين فجعل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
هذه الايات صرح فيها بلفظ الخالق الان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخاقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير
الشان اوضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما
والعلم لا يدل الاعلى الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى
لقولنا ان هذا المعين ايس الاهد المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
ضد لا يخفى على العارف بالساليب الكلام وقوله تعالى واسموا قرانكم واحمروا به انه عليهم
بذات الصدور الابعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصورات والعقائد
والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخالق وفي اسلوب
الكلام اشارة الى ان كلاما من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه
بتفصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل
بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق
هو اللطيف الخبير فاية أمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينبغي
خالف سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والارض ايس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستغنية
عن الاضمار فظاهر واما على
الموصولة فلم يمولها الافعال التي
يكتسبها العبد من الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات كما في قوله
تعالى وعملوا الصالحات ويعملون
السيئات اذ فيها النزاع لافي الايقاع
من

٧ وامروا قولاكم او اجهروا به
انه عليهم بذات الصدور الابعلم
من خالق هل من خالق غير الله
والذين تدعون من دون الله لا
يخلقون شيئا ما ذا خلق الذين
من دونه من

الامام بان ملائكة السماء السابعة في ازال الامطار رازقون انما بمعنى التمكن من الانتفاع باواع
النبات وانما رزاقا لرزق السلطان فلاننا فلو كانوا خالقين لافعالهم اوجد خالق غير الله يرزق
من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يذول المسيح
والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين بدعوتهم لكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
هذا خلق الله فاروق ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان
للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والادضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالارادة
الابصار وان اريد بالاعلام فيجمع الادفعال الظاهرة والباطنة لكن معنى الوجهين على ان لا يكون
الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلق لكم
ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو اليجاد على
وجه التقدير العاري عن الخلال وعلى الوجه الذي يقدره وايجاد العبد بما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق اليجادا على وجه التقدير اي الانتفاع على قدر
مخصوص وفعل العبد بما يكون كذلك فلو كان هو موجداله لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله
تعالى حكايه ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصير اي تحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد اذ انما يجعل الله وبخلقه والمعترلة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الاطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار
ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا يجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل
فعل لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيبه وهي متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحل الكلام
على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة
الاساليب في افادة المطالب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والامام وغيره بالخلق الله ومشتبه لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل
بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فالحق لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف
تكون هذه التفرقة او محمولا على مجردة السببية دون اليجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصله من الله وتكون به لكونها نعمانا ومراعاة ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم
الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو الضحك والبكى انه يوجد
الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى
اولم يروا الى الطير مسخرات في جوار السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد او قرف الطير في الهواء
مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدارب اشرح لي صدرى وما لي بصير
الامن عند الله ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هديتها ونأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة
لما سأتى من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما تواتر ٢) الاحاديث الواردة في باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشتبه وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة
على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقة مثل البخاري ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فلهما ما روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه

٨ رب اجعلني مقيم الصلاة واجعله
رب رضى

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
من

٢ وما بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا
الشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون كتب في قلوبكم الايمان
انه هو الضحك والبكى هو الذي
يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن
الا الله الى غير ذلك من

٢ معناه من الاحاديث الدالة على
كون كل كائن بتقدير الله تعالى
ومشتبه

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره الله على قبل ان يخافني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بربع يشهد ان لا اله الا الله واتى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعه ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازغاه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا قلب الغلوب ثبت قلبي على دينك فقليل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمننا بك وبما حدثت به فقال ان الغلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا وأشار الى السبابة والوسطى يحركهم والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعترلة ٢) القائلون بان افعال العباد واقعة بخلافهم وايجادهم استقلال لا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مر كوز في عقول العقلاء المنصفين الخسالىن عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التبيين والاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروره بته استدلالا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركانه الاختيارية كالشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاد بخلاف الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سماً ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على مالبس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الراى لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القياس او المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدونهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاول الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونها ولهذا يقصد الجار طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهى وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقعة بحسب قصده وداعيته وهى المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كافى في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهى والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان تفيد العلم لضرورة بذلك والعجب من ابى الحسين وهو في غاية الحذافة كيف اجتراً على هذه الدعوى وهى آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهراً واما لفدريه فلا نهم جعلوا الحكم بكون العبد موجد لافعاله نظرياً لا ضرورياً وذكر الامام في نهاية العقول

٢ واما المعترلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب المشي من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولا شك في ان ما يطلبه او ينهى عنه او ما يتناهى اذ يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل والجواب انها لا تفيد سوى ان من الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته واقعة بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلافه وايجاد وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عن هو في غاية الحذافة لا يكون الاتغية وتلبساً على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجع القادر احاط في الفعل والترك على الداعي ضرورى وحصول الفعل عقيب الداعي واجب او يتنى حينئذ استقلال العبد بالاعا عليه ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المأمور مع الداعي الذى هو مخلوق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قبل المراد بالوجوب انا لم انه يفعل البتة مع امكان الترك كشواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لم مع خاوص الداعي اثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذلك والا فلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب وانما يكون علماً اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنى الفعل على نفي القدرة والارادة من

ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قواهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وذهب الى ان العلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفاعل وفيه ابطال للاصول
التي عليها مدار امر الاعتزال فتخاف من تنبيه اصحابه انه رجوع عن مذهبه فلبس الامر عاينهم
وادعى العلم الضروري بكون العبد موجد الفاعل ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة
في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب
الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد
بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره به فله يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويتمتع حصوله عند
عدمه فان المأمور على كلاته قد يرى ان لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد
على ما وجد فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما حدثه الله فيه ولا بين فاعل
القيح والظلم وفاعل ما يوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الحادثة انسده عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وانما الغت في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل انتغية والتليس وزعم بعض
المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما يعلم ان القادر بفعله مع امكان
الترك كما يعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهم ما وعلم ان العرب
لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله واو لا وجوب الايمان بمثله بمعنى الذي
ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يتقدروا ولا يتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان متمكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته
فتبين ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية
والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلامعنى التسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامر بين وانما العلم
فرع اعتقاد الوجوب الا يرى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قبل لانه خلصت دواعيهم
فلو قدر والاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملتزم ولهذا يستدل
ببني الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجد الفاعل نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقلية فرجعها الى خمسة الاول وهو عدم تهم الكبرى وعدم تهم اوثق انه لو لم يكن العبد
موجدا لافعله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم
على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرة واختباره ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له
كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان انتكالب من الاوامر والنواهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا لما مور ولا يدخل في قدرته بل لا يطيقه ارض ونحوه حتى
ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق
الحوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق الميثب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقلية فوجوه
الاول انه لو لا استقلال العبد لبطل
المدح والتم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد
وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات
التسبيح والتهديدان وكذا بين ما يقع
بأعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان
الثاني ان من الافعال قبائح يفصح
من الحكيم خلقها كالظلم والشرك
وابتات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل
العبد واجب الوقوع على وفق ارادته
فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك يجوز
ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه
عند كراهته الرابع لو كان الله خالفا
لافعال المخلوقين لصح انصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا لما فاسقا آكل شاربا
قائما قاعدا الى ما لا يحصى والجواب
عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
فعل العبد متعلقا بقدرة وارادته واقعا
يكسبه وعقيب عزمه ولولزم فعل
المعتزلة ايضا لوجوب الفعل او امتناعه
بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي
وجود او عدم ما وعن الثاني بعد تسليم
القبح العقلي ان القبح فعل القبح
لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب
الوقوع فعل وفق ارادة الله الموافقة
لارادة العبد عادة وعن الرابع انه
حاجة او وقاحة من

على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
 والترتيب ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال لرسول وبهتة الانبياء ونزل الكتب
 من السماء اذ لا يظهر للترغب والترهب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
 ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله
 ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
 المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمن وكالاساءة
 الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
 وفعل ابليس من الاضلال والاعواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات
 والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيان والفحش والهجاء التي لا ثورث
 الا اللوم والعقاب لان الكل يخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من
 اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدره الغير وارادته كما اذا حرك زيد يده وعمره فلا مع ان كل
 احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبة النافية لقدرة العبد واختياره
 لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقما بكسبه وعقوب عزمه وان كان بخلق
 الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض
 خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعترلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على
 وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرحج او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع
 بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
 والقبح وسائر الغرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيها هو حقه لم يتوجه
 سوال لميته كما لا يقال لم يخلق الاحراق عقوب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد
 والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم
 افتراق الفعلين في المخلوقة لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثانی ان كثيرا من افعال
 العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول بانخذ الولد ونحو ذلك والقبح لا يخلقه الحكيم
 لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبح ربما تكون
 له عاقبة جيدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبح لا موجد ومحدثه
 ابس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب
 الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
 الغير وایجادها اما الصغرى فلا قطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
 يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق وام يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
 واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز
 ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد
 بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان
 فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان
 الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع
 ارادة الغير كما الخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
 يتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان
 موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه
 لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس

كافرا ظاهرا فاسقا آكل اشار باقائنا قاعدا الى غير ذلك من افوا حش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كأنسمعها من حقي العوام والسوقية من المعتزلة فتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده نعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولايرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا تتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لا يجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل حصنه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الازام على اهل الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني او طلبتك او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويتفقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتسادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه انبأني وبلغ الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقومون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه لا يحصى عنها الا بالترام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امرنا لعباد ببعض الافعال ونههم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاعتاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعية للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا وان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل صالحا فلنفسه لا يجزي الا مثلهما وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزي كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذن خلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكايه عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا وابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن الاسباب العادي اى من صار سببا عاديا لا اعمال الصالحة وعلى هذا القياس اوجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقة الخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس وجعل زيدا شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعية للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم في آذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز في المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخرق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجأ على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا بما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله ام تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعاقب افعال العباد وبمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤون الا ان يشاء الله متن

ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وأنه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد قالهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدقوا عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فبنا الكفر وعلمه وارادته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد ازل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في ترسية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف باصر بالايان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول اني يوفقون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم ايس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسوا الحق بالباطل وصددهم عن السبيل ثم يقول لم تصدقوا عن سبيل الله وسبل بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فابن تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال قالهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامسة الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العلية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكيا المعترلة انه كان يقول هما العدوان والاعتزال والافقار المستلزام لادليل الارادة وقد اوردته المواقف في عدادهما فلامعول عليه عندهم ليجوزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسى عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فاننا نكون مع الشريك الغالب (قال خاتمة ٤) بشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجبية فان الناس كانوا مختلفين فيها بالاسباب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمقول الجبرية على انه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح ايس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الازمات الخطائية ان القدرة على اليجاد صفة كمال لا تاتي بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تاتي بالمتعالى عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوجب بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النزاع على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الامر جرح بوجوب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين وذلك لان مبنى المبادئ القرية لافعال العباد على قدرته واختياره

(خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى المقدور وكون العبد منبع النقصان يلبق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقعج في الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين اذ المبادئ القرية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطرب في صورة المختار

والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوند في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوند لم تشقني فقال سل من يد قني (قال وافعله بقضاء الله تعالى) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لماتين انه الخالق لهما نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبين لهما معنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضا هن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الامر انه قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بلبداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع متمنا اذ هي غير متأنية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بلبداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكيمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومحملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الاعندنا خزانته وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد بخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكرها غير مرضى (قال ثم لا خلاف في ذم القدرية ٨) قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سمو بذلك ابا لغتهم في نفيه وكثرة مدافعهم اياه وقبل لاثباتهم له بعد قدرة الابداع وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يشته ويقول به كالجبرية والخفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولاخفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهم ايزد ان واهر من وان من لا يفرض الامور كلها الى الله ويعترض بعضها فنسبته الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شئ رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخوانهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اوائك مجوس امتي وروى الاصنع ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابن ابي طالب بعد ان صرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدرية بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى وعند المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام والكتابة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي محملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالاتبعية

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسعوا بذلك لافراطهم في نفيه وما يقولون من ان الميث له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه

فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا وطننا ولا هبطنا واديا ولا علونا نلعمه الا بقضاء وقد رفقنا
 الشيخ عند الله احسن عناي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ما ايها الشيخ عظم الله اجركم
 في مسيركم وانتم سائررون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
 ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
 قضاء لازما وقد را حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
 ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدا لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء
 اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى
 عن الصواب وهم قد ربه هذه الامة ومجوسها ان الله امر تحييرا ونهي تحذيرا وكلف يسيرا
 لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
 وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء
 والقدر اللذان مامرنا الابهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قرله تعالى وقضى ربك
 الا تعبسوا الاياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قد ربه ذنوبهم
 على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا
 ما ذكر لا يدل الاعلى ان القول بان فعل لعبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارا دته
 يجوز للعبد الاقدام عليه ويطلق اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم
 عليه قول المجوس فليظن ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فانه
 من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده
 رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال لبس مناسن لم يؤمن
 بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال * شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قد علم لو اني لا توخر
 حذرا * ان يدفع الحذار ما قد قدرا * وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها
 مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله واولئك املكها بدون
 الله فقد ادعيت انك انت الله فتب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقد رى اقرأ الفاتحة
 فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل
 منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والنسب والاطساف قد حصلت وتمت فانقطع
 القدرى والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب
 لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فرعا مثل
 ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير
 توسط السبب وبمثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جسيم افعاله بطريق
 المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد
 الممكنات الى الله ابتداء بطول التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد
 سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الاكل وحركة التحريك بالا كنهتم ما ذكرنا في مسألة
 خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي
 بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصباغة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر
 ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات
 والجواب مثل مامر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته
 والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

تم فرغ لما ثبت استناد الكل الى الله
 بطل ما ذهب اليه المعتزلة من
 التوليد وفرعوه والمتولد عند عانتهم
 فعل العبد تمسكا بمثل مامر في خلق
 الاعمال وقال النظام لا فعل له الا ما
 يوجد في محل قدرته وقال معمر الا
 الارادة وقيل الا الفكر والباقي لطبع
 المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد
 لا يصح ان لا يفعله كما في السهم
 المرسل ورد بانه لما نفع واما تمسكنا بانه
 لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين
 او التزجج بالامر جمع في حركة جسم
 يجذب به قادرو يدفعه آخر قد فوع
 يمنع استقلال كل من القوتين في تلك
 الحركة متن

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الابعث دواعيه كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتقصرون اعمالهم لعدم موافقتها لدواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر محبة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظهر البطلان كافي السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لما منع مثل الخطاء في تهئية الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لما منع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم المتحرك طرفاه يبدى قادريين اذا جذب به احدهما دفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العندين المستقلين على معلول واحد او باحدهما فيلزم لزج بلا مرجح اولاهما وهو المطلوب وفيه نظر ان المحصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة اشاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كافي حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا باليجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهمها ومات قبل ان اصاب السهم حيا فبحرجه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامي عظيما رميا واعترض بانه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مبايننا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق بالايمان يقوم بمحلها وان كان بخالق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يتصرف بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم (قال المبحث الثاني) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من الساف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كافي الخلق يقال انه خالق لكل ولا يقال خالق القاذورات والقررة والخنسازيرو خالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فرعوا انه يريد من لكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من اعباد خلاف مراده وانظروا انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عبادته حتى انه دخل القاضي عبد الجبار دارا للصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من اعباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقبصة ولا مغلوية له في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا لم يدخلوا ايس بشي لانه لم يقع هذا المراد وقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقبصة ومغلوية لتعالى ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير ان يكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالة استحياله انقلاب علمه جهلا والعام باستحياله الشيء لا يريد البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدوره في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يشع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته

في عموم ارادته الحق ان كل كائن مراد له وبالعكس لما جع عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق لكل مریده وعالم بهدم وقوع ما لم يقع فلا يريد له لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير ممن لارادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فيجملوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح فيجبه وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة والكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظاهرا لآباده الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا وشاء الله ما شر كذا ولا آباؤا فلقد صددهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذنين وصرح آخر بانه لو شاء اهداكم اجمعين وقد تمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سببه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة اوليتهم الاولى وليكونوا عبادا الى والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي مجاري العادات

والجواب ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والتزجيج واما الآيات
والاحاديث في هذا الباب فظاهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولواننا زلنا اليهم الملائكة وكلهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبل ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصحكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهدىكم اجمعين
اولئك الذين لم يرد الله ان يطره قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وزهق انفسهم وهم
كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم والمآثر له فيها تأويلات فاسدة وتفسيرات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق
انهم فيها محجوجون وبوهقها مخنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عا متهم به يعترفون
ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حل المشبهة على مشيئة القسر والاجلاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله
لا العبد على ما زعمتم في الزمان حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة
الايمان واقامة الدلائل المبنية لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لوراء اكل آية ودايل لا يؤمنون البتة
فقال ابنه ابوها شتم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا البليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
واوشنا لا ينساكل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفسادنا ويلاتهم لدلائله على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بل جهنم ولا خفاء
في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرج جهنم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتتمام
تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في
دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح فيجبه والله منزعه عن القبيح ورد بان لا قبيح منه غاية
الامر انه بخفي علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يرد والنهي عما يرد سفسه ورد بالمنع اذ بما لا يكون غرض الامر الاتيان
بالماء وربها كاسب اذا امر العبد امحسا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكما لمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي
فان قيل ما مور السلطان يبادر الى الامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر اماره
الارادة وانما يعمل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة
الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد لكان قضاء فوجب
الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بان مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو
بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضى من المحن
والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه
نظر السادس الآيات الشاهدة بنفي ارادته للقبيح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشر كوا لو شاء الله
ما اشر كنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ آية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعائهم ان الكفر بمشبه الله تعالى وكذبهم واباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم
يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد
تصرف منه في ملكه فالابتان نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون
الا مرادا وليس فيهما انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما نفي الامر والرضاء والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافرو ويخلقهم ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه
ولا يرضاه وامارده مقال المشركين فلفظ صدمهم بذلك الهرة والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك
كما اذا قال ان قدرى استهزاء بالسنى وقصد الى الزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق في عقائدكم
رجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا
ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في اخر الآية بنفي مشبه
هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم
دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا
او الجنون فليخرج من مات على الكفر واوسلم فلبس المقصود ببيان خلقهم لهذا الغرض
بل ببيان استغنائه عنهم واقتدارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد
ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لامرهم بالعبادة او لينذروا الى اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة القطرة على تذله وان تخرص وافترى
كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الآية
على عمومها على انها بغرضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى
انما نغنى لهم لبردادوا انما وجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحرنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيهها على خطائه وكيف يتصور فى كلام
الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعانه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف
لا يبعدون ذلك سفها وعيبا الكامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروها فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة
ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروها عند الناس وفي مجارى العادات لا عند الله تعالى فيلزم المحال
واما جعل المكروه مجزا عن المنهى فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢)
فى الحسن والقبح جعل هذان مباحث افعال البارى تعالى مع انها لا تنصف بالحسن والقبح
بالمعنى الذى يذكره اعنى المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انها لا تخلقه ومن اثار فعله والى انها
بتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند
المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى
الملائمة للغرض وعدمها كالعقل والظلم وبالجمله كل ما يستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى
العادات فان ذلك يدرك بالاعتل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى
استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا وانثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض
للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم
بان الفعل حسن او قبيح فى حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فهو حسن وما ورد المنهى عنه
فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتبارات

المبحث الثالث لاحكام للعقل بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
عند الله تعالى خلافا للمعتزلة وامامهم
صفة الكمال والنقص او ملائمة
الغرض او الطبع وعدمها فلا نزاع
فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهى
بل عينهما وعندهم الامر للحسن
والنهى للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل
ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا
لا مبينا من

حتى لو امر بمأنهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او قبيحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيدا فان قيل فأي فرق بين المدعين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياتها بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهى عنه فالامر والنهي اذا وردا كسفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم اكل من الغريقتين تعريفتا للحسن والقبح يتناول بعضهما فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال انا) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهاته واعتبارات فيه وبعضها على انها ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لم يترك تعذيب تارك الواجب ومترك الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحققه اذ اذامات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما تكلمنا بين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شي من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعتبار انكم وجه الزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفافي ولا شيء منهما بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفافي على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب ثبوت الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فيقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن لزم ان لا يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعتراض بان المرجح هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابي الحسين ولوسلم فالوجوب بالاختيار لا بنا في الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنا في الحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه العمل ويقتل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقيح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استقلال في مقابلة الضرورة ونقص بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعتراض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان تركه انجاء النبي اقيح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب ازيد القبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلم عدم امكان التخليص بالتعريض والافني المعارض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل ومحصله الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لا كذب غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدي كاذبا فانه لكذبه قبحه ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولاه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبحه فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبحه وبني الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايضا كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه وبني النكل على ان ملزوم الحسن حسن

عن السمع قوله تعالى وما تكلمنا بين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تأديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثاني لو كانا بالذات لما اجتماعهما في اخبار من قال لا كذب غدا او هذا الذي اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا لزم من الله تعالى الاعلى ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما يقتضي الا حسن والاقبح العددين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعي والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلفت الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار ييطل اختيار الباري في شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضيف

وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقع ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصارق اولاشي مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وخول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم واقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغايل وتأملت كثيرا فلم يظهر الاقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشئ بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرنا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة ام يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحيث قد فعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا اوقبحا لذاته لم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه اوقبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذا لم يكن سلبا لاستلزم محلا وجودا فلم يصدق على المعلوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فليزم قيام العرض بالعرض واعتراض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع والامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعلوم ان يكون سلبا محضا لجوز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللا يمكن الصادق على الواجب والامتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل اوقع لذاته او لصفاته وجهاته ام يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعتراض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا يني الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالتزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابغ فيج الفاعل او حسنه اذا كان صارفا عنه

٣ وفتح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثاني من استوى في غرضه الصدق والكذب واتخاذ الخريق واهلاكه يؤثر لصدق والاتخاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح ووافقي لغرض العامة والبق برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوي ولا تساوي فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب الباري وامره بالقبح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيسودر قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع لو لم يقبح منه الكذب واطهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامسة من عرفه بذاته وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم الخفاء الانبياء عليهم السلام وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا في بعض الافعال من

اوداعا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعتراض بان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) لامتزاجه في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقاؤون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المسلمين حتى يستفحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم رسومهم وواجباتهم فلو لانه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملازمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم باننا نعني بالحسن ما لبس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المنشوع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجع اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور المنقذ نفع وغرض واو مدحا وثناء والجواب ان ايشار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملازم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق بمدح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايشار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فينبوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطيبة وكذا ينصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجرح استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجمل لا نسلم ان ايشار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل الامر آخر الثالث اولم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع ام يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع واخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبح والنهي عن الحسن سفيه وعيب لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لاحكامه واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر ونهيه دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وبما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه واپس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالشاء على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا يتنافى الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامسة انا فاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

النقص وسماوات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اوله
يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد
فصار قبحه من كذا في المقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل لسادس اوله يكن وجوب
النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم الختام الانبياء وقد مر بجوابه واقوة هاتين الشبهتين
ذهب بعض اهل السنة وهم الخنفة الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالمثل كما هو
رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للسلسل
وحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة
على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة
لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا وليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع
الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المبحث الرابع ٩) لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
وسيجي ذكر ما اوجبوا عليه فان قبل الكفر والظلم والمعامي كلها قبيح وقد خلقها
الله تعالى فتسليم الان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجود القبيح لافعالها فان قيل
فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امره لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا
قد ورد الشرع بالشاء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى
واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي
ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان
فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل او بمعنى الزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانسلم
انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لانسلم ان شيئا من افعاله
يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصلح لانه يتهدى اليها
اقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى الزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو يتنا في الاختيار
واوسم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الوجوب ولهذا
اضطرر لنا اخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا
كافي العاديات فاننا لم قطعنا ان جبل احد باق على حاله لم يزل ذهبنا وان كان جائزا والجواب
ان الوجوب حيث مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة
وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب
انهم لا يسمعون كل ما خبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدلائل على انه يفعله البتة
(قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جوار تكليف ما لا يطرق وعدم تعليل افعال الله تعالى
باغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان اقوال بانه يقيح منه شيء ويجب عليه
فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطباق سفة وافعل الحالى
عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة
منهم من ادعى ان الضرورى يقيح تكليف ما لا يطرق حتى زعم بعض جهلة منهم ان غير العقلاء
كاصبيان والمعامية يستقيح ذلك بل البهائم ايضا باسان الحال حيث يحاربون بالقرون
والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافية للطبيع والم وشقة

٩ لا قبح من الله تعالى وان كان
هو الخالق للكل ولا واجب عليه
وان حسن افعاله بحكم الشرع
والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه
وثبت قبيح بالعقل ذهبوا الى
ان يفعل البتة ما واجب ويترك ما قبيح
فوقع الايقان على انه لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا واضطروا في تفسير
الواجب عليه تعالى ثم اضطروا
الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه
وهو مع كونه رجما بانقيب بمجرد تسمية
من

٧ لا يتمتع تكليف ما لا يطابق ولا يعمل
افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة
وعمدتهم ان تكليف ما لا يطابق سفة
والفعل الحالى عن الغرض عبث
فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضرورة جهلها
من

في الاول ما يمكن في نفسه ولم يقع
بمعنا لقدره العبد اصلا كخلق
الاجسام ارادة كالصعود الى السماء
لما امتنع لذاته كجمع النقيضين
فان الجمهور على امتناع التكليف به
بناء على انه يستدعي تصور المكلف به
واقعا والمستحيل لا يتصور
الا على سبيل التشبيه والنفي ولا ما
امتنع لسابق علم او اخبار من الله
تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به
واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا
فالوقوع نفي بحكم النص والاستقراء
وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق
الفعل والاتيانه واستحقاق العذاب
على الترك والا فعل قصد التعجيز
واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك
المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا
بوسعها ليس هلى المتنازع وكذا تمسك
المجوزين بمثل فانوا بسورة وبان فعل
بالعبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل
الفعل والقدرة معه وبان من علم الله
انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع
استحالة الية منه لاستحالة الجهل على
الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين
ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع
النقيضين جائز بل واقع فان مثل
ابن لهب مكلف بان يصدق في جميع
ما جاء به ومن جملته انه لا يصدق
اصلا فقد كلف بان يصدق في
انه لا يصدق وهو جمع للنقيضين
والجواب بان المكلف به ليس الا
تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه
بمتنع لسابق العلم والاخبار او بانه اذا
كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار
ضعيف من

وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبت بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى
الذاهلين عن اوهى الشرعية بل المتكرين للشرائع يستفهمون تكليف المولى عبيدهم
مالا يطبقونه وبذم منهم على ذلك معالين بالعجز وعدم الطق والجواب ان ذلك من جهة
قطع المستفهمين بان افعال العباد معلقة باغراض وان مثل ذلك منى لغرض العامة ومصلحة
الاعمال ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما تنزه افعاله من الغرض واما المقصده حكما وصالح
لا تهتدى اليها العقول فاق قبل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لاني التكليف
لا مرار اخر كافي التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك انتكليف وفي تثبيت
استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين
من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا
وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها
تكليف مالا يطاق فنقول مراتب مالا يطاق ثبت ادناها ما يمتنع به علم الله تعالى بعدم وقوعه
اولا رادته ذاك ولا يخبره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى به م ايمانه بعد عا سببا اجاعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب
الحقايق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل اول ما يتصور لما يصح الحكم بامتناع
تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل
بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل
اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدره العبد
اصلا كخلق الجسم او عا كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيانه واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز
واظهار عدم الاقتدار على الفعل كافي التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
م لا يطاق فان قيل تكليف الجاهل باس ما بعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحياة والعلم والقدرة فكيف
لم يقع النزاع في امتناعه حتى لا فائلين بجواز تكليف الممتنع انما قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم
للجهاد حين هو جاد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فنفي بحكم الاستقراء
وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا بوسعها وما ذكرنا يظهر ان كثير من التمسكات المذكورة
في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما المانعين فقل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا بوسعها فانه
انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع
وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان
لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا جواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال
هو ذلك العارض ولعل لهذه النكته في بعض كتبنا تقرير آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل
قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز
لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدره العبد وهو معنى
مالا يطاق وذلك لان معنى مالا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدره العبد وما وقع التكليف به متعلق
بقدرته وان كان واقعا بقدره الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الابغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات

لا الاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولوصح هذا ان الوجهان لكان جميع التكليف تكليف
ما لا يطابق واهس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
بالايمان وفاقا مع استحالة منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لانسلم انه
لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعالم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي باقبح آتيا
بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلباً من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فحين تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فحين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل وابي لهب واضرا بهما وقد عرفت
ان هذا ايسر من المتزاع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع التقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به
في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدق بانه لا يصدق ذلك جمع بين
التقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان امر يجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن من فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التبيين وبعضهم
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتسك
بمثل قوله تعالى حكايته ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وولاته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع
فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما يمكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
ان لا لا طاعة بها الا التكليف (قال واما في الغرض ٩) ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى
لبست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون
شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض اكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفعل
من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول
ذلك الغرض لا غير لا بد ان يكون اصلح للفعل من عدمه والالم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحينئذ يعود الزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح لا غير وثانيهما لو كان شيء
من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون البعض اولى باغراضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
انه الوجود بالاستقلال لكل ممكن لان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة
وهذا لا ينافي في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا اتصال
الذات الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط وورد بعد تساييم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فمن ادلة القوم ما يفيد لزوم النفي
كقولهم لو كان فاعلا لغرض اكان
ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم
قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من
غير ان يكون البعض غرضا وتبعيا
للجميع ومنها ما يفيد نفي اللزوم
كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون
البعض لغرض قطعا لا سلسلة وقولهم
لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع
لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام بما
يشهده النصوص ويكافي نفع عليه
الاجماع وبه يثبت القياس
من

ايصال بعض الذات قد لا يمكن الابتغى وسائط كالحساس ووجود ما يلزم به ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضاً ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه
نفع لا مدو الحق ان تعالوا بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خقت الجن والانس الا ببدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى
زيد منها وطراز رجنا كهنا لكي لا يكون على المؤمنين حرج الاية واهذا كان القياس حجة
الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تبهم ذلك بان لا يخلو فعل من افعله عن غرض فمحل بحث (قال
خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف (٣) واولا نسبة الى من مات على انكفر او الفسق
هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خفاء في ان الافعال والتزكيات الشائعة تثير في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات
والاحاديث الدالة على ترتيب الثواب والاستحقاق التعظيم على ترك الافعال والتزكيات ومن بطع
الله ورسوله يدخله جحيم تجري من تحته الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انسى
وهو مؤمن قلبيته حيوة طيبة ولنجزى بهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
ما لا يحصى وبدلالة العقول اما اولاً فلان الخالي عن الغرض حيث لا يصدر عن الحكيم
الحسن انما خلقاكم عبداً ولا غرض سوى ذلك اجاباً لا تثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض
اصلاً واما ثانياً فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بمبحث لو خواف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار غير المستحق للمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع
والتمكن من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنة بتفويت
الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولاً بان لا يتم انه لا يحسن الثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق اما على انه لا يفيج من الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقيج
العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا غيره محض الكرم والحكمة وغرضهم
انما انشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفساد والمنعم به لا يفا
بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا بعد جودا ولا يستحسن عقلا
فتوهوا ان اوصول النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا
انما هو على تقدير التكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهى فكيف
يتصور قبح افاضة سره رد اثم عليه من غير حقوق ضرر بالغير وثانياً بان ترتب الثواب
على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيراً في اثبات الاستحقاق لجواز ازيد كون فضلا من الله تعالى
دايرامع العمل كيف وجب الافعال لا تفي لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
ما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات
في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكليف على ما فصل في علم
الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثاً بانه
لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
امر الاتهتدى اليه المعقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلماً لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون
محض المدل سيما من له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه واربعا بان العمل والثواب
على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجرا ضعاف الآف لاجرة المثل
والحق على ان القول بالقيج العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب

٣ هو التعريض للثواب فانه لا يحسن
بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق
ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله
تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
جنان الاية الثاني انه لا غرض سواء
اجاباً لانهم لا تثبتون الغرض
ونحن نثني غيره فتعين الثالث ان
التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون
استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة
ورديان المترتب قد يكون فضلا من
الله تعالى لا اثر لما ترتب عليه
وكيف يعقل استحقاق لنعم الدائم
بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات
ولا نسلم الاجماع على انه لا غرض
سواء قيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل
حفظ النظام وقيل امر لا طريق
اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه
الغرض الا بعد ثبوت انهم الغرض
وام يثبت متن

دائم وإن كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في أن مثله يقع بخلاف تكليف المؤمن حيث
يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتأنيب أي جعله في معرض اثواب
وممكننا من اكتسابه أنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب الثواب وإن استحقاقه العقاب
ولوقوع في إهلاك الدائم كان مستغنيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بأن لنا أصلا جليلا
تحل به أمثال هذه الشبه وهو أنه قد يستقيم الفعل في بادئ النظر مع أن فيه حكما ومصالحا
إذا ظهرت عا دالا استقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عايهما السلام من خرق
السقينة وقتل الغلام وكافي تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأنيب والجزع عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الباري تعالى وتقدس وإليه
الإشارة بقوله أني أعلم ما تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن
خلق المؤذيات والبليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا إذا تأملتم فهذا الأصل عليكم لاكم
والله أعلم (الفصل السادس في تفاريع الأفعال) قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الأعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميها بفصل تفاريع
الأفعال لإبتناء عامة مباحثه على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء وأنه لا فقيح في خلقه وفعله وإن فقيح المخلوق
قال المبحث الأول الهدى قد يكون لازما بمعنى الإبتداء أي وجدان طريق توصل إلى المطلوب ويقال به
الضلال أي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد إليه
ويقال به الضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل أضاني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
الدعوة إلى الحق كقوله تعالى * وإني لنهيدي إلى صراط مستقيم * وقوله تعالى وإني لنهيديهم
إلى دعوتهم إلى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى أي على الإعتدال وبمعنى الإنابة كقوله
تعالى في حق المهاجرين والأنصار سبهديهم ويصلح لهم وقبل معناه الارشاد في الآخرة إلى طريق
الجنة ويستعمل الضلال في معنى الإضاعة والإهلاك كقوله تعالى قلن يضل أعمالهم ومنه
أننا ضللتنا في الأرض أي هلكنا وقد يستندان مجازا إلى الأسباب كقوله تعالى * إن هذا القرآن
يهدي للتي هي أقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضلن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير
زاع وإنما الكلام في الآيات المشتملة على تصاف الباري تعالى بالهداية والضلال الطبع على قلوب
الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء
إلى صراط مستقيم أنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن ير الله أن يهديه يشرح
صدره للإسلام ومن ير أن يضل يضل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضل
فاولئك هم الخاسرون أنهي الافتتنك تضل بهما من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم أي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم أكنة
أن يفقهوه وبعدهم في طغيانهم إلى غير ذلك فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء
والكفر والضلال بناء على ما مر من أنه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم الفساد
أنه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والاثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية
على الارشاد إلى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة إلى طريق الجنة
والاضلال على الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقب بالضلال أو الوجدان ضالا ولما ظهر
على بعضهم أن بعض هذه المعاني لا يقبل إبتداعا بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا إلى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الضلال
لا يقابل الهداية جمعا أو الهداية بمعنى الدلالة الموصلة إلى الجنة والضلال معناه فعل الشيطان
مسندا إلى الله تعالى مجازا لما أنه باقداره وتمكينه ولأن ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به

٤ وفيه مباحث المبحث الأول الهدى
قد يراد به الامتداد ويقال به الضلال
وقد يراد بالدلالة على الطريق الموصل
ويقال به الضلال وقد تستعمل الهداية
في الدعوة إلى الحق وفي الإنابة وفي
الارشاد في الآخرة إلى طريق الجنة
والاضلال في الإضاعة والإهلاك
وقد يستندان مجازا إلى الأسباب
وإنما الخلاف فيما يدل على تصاف
الباري تعالى بالهداية والضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة ومنه
في طغيانهم فعقدنا بمعنى خلق الهدى
والضلال لما ثبت من أنه الخالق وحده
وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة
إلى لبغية أو البيان بمعنى نصب الأدلة
أو منح اللطاف والاضلال الإهلاك
والتعذيب أو التسمية والتلقب بالضلال
أو منع اللطاف أو الاسناد مجز وهذا
مع إبتدائه على فاسد أصلهم بآباء ظهروا
كثير من الآيات من

ايصال بعض لذات قد لا يمكن الابتغاء وسائط كالحساس ووجود ما يندبه ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضه ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تحايد الكفار في انكار لا يعقل فيه
نفع لا مد والحق ان تعاليا بعض الافعال سمي شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خقت الجن والانس الا ببدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى
زيد منها وطراز رجنا كهنا لكي لا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة
الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تنبيه ذلك بان لا يخاف فعل من افعله عن غرض فحل بحث (قال
(خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف (٣) واولا نسبة الى من مات على الكفر والفسق
هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتزكيات اثبات الاستحقاق بشهادة الايات
والاحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتزكيات ومن يطع
الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انسى
وهو مؤمن فلنحبيبه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
من الاوصاف وبدلالة العقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم
الحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجابا لا تثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض
اصلا واما ثانيا فلان العبث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خواف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار غير المستحق للمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع
والتمكن من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنة بتقويت
الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بان لا يمكن ان لا يحسن الثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق اما على انه لا يقع من الله تعالى شيء فظاهر واما على التزكيات والقول بالفتح
العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغرضهم
انما انشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفساد والمنعم به لا يبا
بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا
فتوهوا ان اوصول النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا
انما هو على تقدير انكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهى فكيف
يتصور فتح افاضة سرور دائم عليه من غير حقوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب
على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى
دايرامع العمل كيف وجب الافعال لا تفي لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
ما لا عين رأت ولا ذوق سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فئات
في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكليف على ما فصل في علم
الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه
لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
امر الاتهسي اليه المعقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون
محض المدل سيما من له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه وراعيان العمل والثواب
على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيهما من رضى الاجير وان كان الاجرا ضعافا لآف لاجرة المثل
والحق على ان القول بالفتح العقلي ووجه بتركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للفطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب

هو التعريض للثواب فانه لا يحسن
بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق
ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله
تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
جنات الاية الثاني انه لا غرض سواء
اجابا لانهم لا تثبتون الغرض
ونحن نثني غيره فتعين الثالث ان
التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون
استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة
ورد بان المترتب قد يكون فضلا من
الله تعالى لا اثر لما ترتب عليه
وكيف يعقل استحقاق لنعم دائم
بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فئات
ولا نسلم الاجماع على انه لا غرض
سواء بقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل
حفظ النظام وقيل امر لا طريق
اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه
الغرض الا بعد ثبوت لزوم الغرض
ولم يثبت متن

دائم وان كان مسييا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقع بخلاف تكليف المؤمن حيث
يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتلذذ اي جعله في معرض اثواب
وممكننا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكسب الثواب وان استحقاقه العقاب
ولوقوع في اهلاك الدائم كان مستقيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لاصلها جلا بلا
تحليله امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقيم الفعل في بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح
اذا ظهرت عاد الاستقبح استحسننا كما في قصة موسى مع الخضر عليه السلام من خرق
السفينة وقتل الغلام وكفى تعذيب الانسان ولده او عبده للتأليب والزرع عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه
الاشارة بقوله اني اعلم ما تعلمون حيث تعجب الملاذكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن
خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لاكم
والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الافعال ٤) قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الاعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميها بفصل تفاريع
الافعال لابتداء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق
قال المبحث الاول الهدى قديكون لازما بمعنى الابتداء اي وجدان طريق توصل الى المطلوب وبه اياه
ايضال اي فقدان الطريق الموصل وقديكون متعدبا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه
وبه اياه الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضائي فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
الدعوة الى الحق كقوله تعالى * والى الهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى وامامود فهدى بهم
اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله
تعالى في حق المهاجرين والانصار سبهريهم ويصلح الهام وقبل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق
الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه
اننا ضلانا في الارض اي هلكنا وقد يستندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن
يهدى للتي هي اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضلان كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير
زاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على تصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال الطبع على قلوب
الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء
الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن اراد الله ان يهديه يشرح
صدره الاسلام ومن اراد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضل
فاولئك هم الخاسرون ان هي الافتك تضل بهما من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا
ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه وبعدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء
والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والاثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقب بالضلال او الوجدان ضالا ولما ظهر
على بعضهم ان بعض هذه الاماني لا يقبل ابتليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معاني الاضلال
لا يقابل الهداية جمعا او الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البنية والاضلال مع انه فعل الشيطان
مستندا الى الله تعالى مجازا لما به باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به

٤ وفيه مباحث المبحث الاول الهدى
قد يراد به الامتداد وبه اياه الضلال
وقد يراد الدلالة على الطريق الموصل
وبه اياه الاضلال وقد تستعمل الهداية
في الدعوة الى الحق وفي الاثابة وفي
الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال في الاضاعة والاهلاك
وقد يستندان مجازا الى الاسباب
وانما الخلاف فيما يدل على تصاف
الباري تعالى بالهداية والاضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة ومنه
في طغيانهم فعقدنا بمعنى خلق الهدى
والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده
وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة
الى البنية او البيان بمعنى نصب الادلة
او منح اللطاف والاضلال الاهلاك
والتعذيب او التسمية والتلقب بالضلال
او منع اللطاف او الاسناد مجز وهذا
مع اثنائه على فاسد اعمالهم بأبواه ظهر
كثير من الآيات من

والعصمة خلق قدرة الطاعة

والخذلان خلق قدرة المعصية
فالوفق لا يعصى وبالعكس وقبل
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب وقبل خاصية يمنع بسببه صدور
الذنب منه وقالت الفلاسفة ملكة
تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت
المعتزلة اللطف ما يختار المكلف
عنده الطاعة تركا او تيانا او يقرب
منهما مع تمكنه في الحالين ويسميان
المحصل والمقرب ويخص المحصل
للاوجب باسم التوفيق وترك القبح
باسم العصمة وقبل التوفيق خلق
لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده
والخذلان منع اللطف والعصمة
لطف لا داعي معه الى ترك الطاعة
ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة
عليه ما قالوا واللطف يختلف
باختلاف المكلفين وليس في معلومه
ما هو لطف في حق الكل ومن ههنا
حاولوا المشبهة في مثل قوله تعالى ولو
مشئنا لا آتيناك نفس هداها على
مشيئة قسر والجلء ممن

٣ الوقت وشاع في الوقت الذي علم
الله تعالى بطلان حيوة الحيوان
فيه وهو واحد الموت من فعل الله
تعالى وقد يكون عقب فعل العبد
بطريق جرى العادة والمقتول ميت
ياجله ولو لم يقتل ام يقطع
بموته ولا حيوة وقاب ابو الهذيل يموت
البنة في ذلك الوقت وقال كثير من
المعتزلة بل يعبر البنة الى امد هو
اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل
لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر
وزيادة البر في العمر مع ان الخبر من باب

كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي
الابتلاء والتكليف في تضل بهما من تشاء ونحن نقول بل الهداية
هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى الجواز انما يصح عند
تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض الموضع من كلام الله تعالى يشهد للتأمل بان اضافة الهداية
والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي (قال المبحث اشان اللطف
والتوفيق ٤) خلق قدرة اطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه
فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال
ثم الموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس وبناء على ان القدرة مع الفعل وابست
نسبة الى طرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقبل خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به
وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او تيانا او يقرب منهما مع تمكنه
في الحالتين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبح يسمى لطفامقربا وان كان محصلا له فلفظا
محصلا ويخص المحصل للاوجب باسم التوفيق والمحصل اترك القبح باسم العصمة ومنهم من قال
التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف
لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) في اللغة اوقت واجل
الشيء يقال لجمع مدته ولا آخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى
ثم قضى اجلا واجلا مسمى بئنه بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق
الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد السبب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن
في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقد حصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة
ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بانداد العمر
ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل
فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل
حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل
بطريق جرى العادة وكأنه يريد بالقتل المقتولية ويحملها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت
بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى فان مات او قتل الا بدلكن لا خفاء في ان المعنى
مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معينين قتلا هو من فعل
القاتل وموتاهو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه او لا القتل وزعم ابو الهذيل انه
لو لم يقتل لمات البنة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله
من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم اقتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه
السلام لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الصغير لم يلق العمر
لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ
مدد امثاله واما الحديث فخير واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان
بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثمانى او بالنسبة الى ما ثبتته الملائكة في صحيفتهم

٦
الاحياء يحتمل كثرة الخير والبركة وتجوز
تأخر الموت لبس تغير العلم الله بل
تقريراً لان عدم القتل انما يتصور
على تقدير العلم بذلك ووجوب
الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل
وارتكبه من النهي لا لما في
المحل من الموت من

فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى والبس
الاشارة بقوله تعالى بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دماً ولا دية او قصاصاً ولا ضماناً في ذبح شاة
الغير لانه لم يقطع عليه اجلاً ولم يحدث بفعله امر الا مباشرة ولا توليداً وبانه قد يقتل في المحل
الوقوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقة الذم والعقوبة
لبس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى مغير الامر علمه وهو
محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا نسلم
لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم
لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زماناً بطلان الحيوية في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً باجله قطعاً
وان قيد بطلان الحيوية بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف
وكان الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا ينسأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول
القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال يجوز الامرين البعض
من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي
هو الاجل متراخيماً بل يكون متصلاً بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول
ففيه كنه دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يمتنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعاق العلم بانه لا يقتل فانتفاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بان يقتل ثم
الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتاً باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجله اثنان وعند الفلاسفة الحيوان اجل طبيعي يتخلل رطبه وانه وانطفأ حرارته الغريزيتين
وآجال اختراعية بحسب اسباب لا تخصي من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع لرزق ٢)
في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فبدخل رزق
الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق الانتفاع
لانه يقال فيم ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ذلك لم يصرف رزقه له وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع وان تمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظروا الى ان انواع الاطعمة والثمرات
تسمى ارزاقاً وبؤس بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدرى التمكن
من الانتفاع وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازاً عن الحرام وعما ابيح
للضيف مثلاً قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكلم لم يجعل غير المأكول
رزقاً عرفاً وان صح لغة حيث يقال رزقه الله واراد بالعبء ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره
بالمالك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبد والاماء

٢
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به
فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
احد وقيل لينتفع به وقد يخصص
بالمأكول وقيد المعتزلة بان لا يكون
لاحد منعه ليخرج الحرام جرياً على
اصلهم في القبيح فن لم يأكل طول
عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقاً لانا
النصوص الدالة على ضمان الارزاق
فالواظم يدفع عنه ويذم ويعاقب
عليه وينع من السعي في تحصيله
قلنا لا ارتكابه المنهي واكتسابه القبيح

مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرزق اللهم الا ان يقال المراد المماوك هي المجموع
 ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق
 غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحديثه فخرج ملك الله تعالى
 ظاهر ومن فسر بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبنى للمفعول اي الارتزاق
 ولما كان الرزق مضافا الى الرزاق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه
 وقد عرفت فساد اصلهم ولزعمهم ان من اكل طول عمره الا الحرام امر رزقه الله تعالى وهو
 باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قدس قايه كثيرا
 من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات واما اكل حلالا ولا حراما
 فجوابكم جوابنا قايه او كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا اثم والعقاب عليه فلما تمتنع وانما
 يصح او لم يكن مرتكب باللهي عنه مكذبا للقيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان
 السعي في تحصيل الرزق قديح وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة
 على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند
 ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به
 الشيء) طعاما كان او غير ويكون غلا، ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان
 والوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات
 فيه وبالعكس وبما له اختيار كخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله
 تعالى فالسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعماء منهم انه قد يكون من افعال العباد تولد الحكم
 ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس) لما قل بوجوب شيء على الله كفيينا
 مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة الغائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبيرا
 وقد اكثروا الكلام في تفصيلها وانعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
 ويبعد عن المعصية لالي حد الاجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه وبسمى
 المحصل وذلك كالرزاق والآجال والنوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك
 وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله اقبام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه خلا
 في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة
 فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مريدا لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع
 ان كل امور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأوربه ونقض
 الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين بخوار لا يكون نقض المأوربه مرادا او غرضه متعلق
 بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تنقيب منها وكلاهما قبيح يجب
 تركه ورد بالمانع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التفريق ولا ننم ان ايجاد لقبيح
 قبيح وقدم الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورديا بعد تسليم القاعدة
 بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه
 بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الاطاف ما هو محصل ومن قواعدهم
 ان اقصى المطف واجب فلا ينفذ ما ذكرنا به قبل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا
 اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان
 عمرو فليس في معناه الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالتصوص
 الدائم على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا
 لا آتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس

السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون
 غلا، ورخصا باسباب من الله تعالى
 ولو كان البهض من اكسباب العباد
 فالسعر هو الله تعالى وحده خلافا
 للمعتزلة متن

هذه المعتزلة الى انه يجب على الله
 تعالى امور الاول اللطف وهو فعل
 يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبيده
 عن المعصية لالي حد الاجاء واستدلوا
 بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأوربه
 لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع
 اللطف نقض للغرض وتقريب
 او تحصيل فيقبح وبان الواجب لا يتم
 الا بما يحصله او يقرب منه فيجب
 والكل ضعيف ومعارض بانه
 من قواعدهم ان قصي اللطف
 واجب فيلزم ان لا يبقى كافر
 ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله
 تعالى بسعادة البهض وشقاوة البعض
 لكونه اقنطا واغراء ولما خلا عصر
 عن الانبياء والارباب والخلفاء

متن

امة واحدة فلو شاء لهذا كم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في او آخر سورة الانعام
وجعلها على مشية القسر والاجزاء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتسك بقوله تعالى
كذلك كذب الذين من قبلهم مرأ لانه لا يدل على ان تعاقب الامور بمشية الله كذب بل على ان قول
الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره
على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه ايانا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله
بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطبع البتة لان ذلك اقطاع واغراء على المعصية وهو قبيح
ولو في حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكافي في كل عصر نبي وفي كل بلد
معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر والحق وعلى وجه الارض خائفة ينصف للمظلوم وينصف
من الظالم الى غير ذلك من اللطاف (قال اثنان في العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق
في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
وانثواب لكونه في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه
وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازاله
الآلام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبإزاله الغيوم التي لا تستند الى
فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكنتسب او ظن بوصول مضررة او فوات منفعة
بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبأمر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر
او اباحت اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل
الم الحراق حين التي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعاً بخلق
الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثاني مما وجب شرعاً بفعل الشهود
فعلهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الاتصاف واجب
عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على
الاقوات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كبلات تألم او يفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
عقوب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءاً من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية فلا ينقطع
المه وفسر والظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون
دفعاً عن نفسه ولا مفعولاً بطريق جرى العادة فيخرج العقاب ومثقة السفر والحجامة ودفع
الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الابلام اذا كان مستحقاً او مشتملاً على
نفع او دفع ضرر او عاذاً لا يكون ظلماً بل يكون حسناً يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض
عليه ثم للمعتزلة في بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها
ان الآلام ان وقع جزاء اسبغة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها
المؤلم عوضاً لا بلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث يمكن الظالم ولم يصرفه
عن الابلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل
كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما
فالعوض على الله تعالى والافعلي المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند أبي علي لان
التمكين وعدم المنع بعلم او نهى اغراء على اتصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
ظلماً بمنزلة من التي طعاماً الى كلب فاكله ثم اخذ يضر به وللقاضي ما ورد في الحديث من انه يأخذ الجماء
من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبره واحد في مقابلة

٣ في مقابلة ما يفعل بالعبد من الآلام ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقاً ولا مشتملاً على نفع او دفع ضرر ولا عاذاً قالوا والالام ان وقع جزاء سبغة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لاحسنه له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعاً بامر او اباحت او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الابقاء بكونه حقه وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الآخرة وفي حبوطة بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالام واضطربوا في ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم من

القطعي مع انه لا يدل على كونه الانتصاف فلعلمها تكون بايقاض العوض من عنده واما التكليف فاعلموا
 لحفظ المواشي عن السباع. الاموال عن الضباع حتى لا يجرب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير
 بل قد يحرم كونه من الرزق عنها اللهم الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراض فيجب المنع دفعا
 انضره بتألم قلبه ومنها ان الايلاء بامر الله كما في استعمال البهائم او باياديه كما في ذبحها او بتكليفه
 مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعالبه عن الظلم ومنها
 انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تامين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن
 اذا تامين طريقا للعرض واللاطف وقال ابو هاشم بل ينخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلاء
 يكونه عوضا واطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي على
 كالثواب اذ لو انقطع لا غنى بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطع ما عند ابي هاشم
 اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالم لمنافع منقطعة
 ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايقاض العوض علم العوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء
 على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد انتظيم به بما لا يثبت بدون علمه بذلك
 ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعراض
 المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم تصل وانه
 اوجاز التفضل لعوضه لجزء الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله
 لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة
 التعظيم لا تقل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كسبه المجهول وقبل يصح لما فيه
 من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب
 عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون
 في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا مدم الدليل على
 النقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعراض ابتداء من غير سبق المام لا وعلى تقدير الجواز هل
 يجوز الا لام وتحسن المحن لمجرد العوض كما هو رأي ابي على بناء على ان للعوض اللازم المستحق
 مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمولى في
 الرجوع عن القبيح وغيره بحسب الاعتباط والاعتبار كما هو رأي الضميري ام لا بد من كلا الامرين
 كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلاء لمجرد العوض عبثا
 خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فاعلموا في
 حق من يوقف من تفضله فان قبل وهل يجوز الايلاء الغير لفعلة بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة
 عظيمة موقنة تتفق العقلاء على ايشار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا
 اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلاء بدون الرضى
 لمنفعة لغيره على ما يراه الضميري في الايلاء زيد لا اعتبار عمره وجهه والمعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها
 لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان الالم غير العاقل من الصبيان
 والمجانين والبهائم حسنة للزام اعراض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
 ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي
 ان عاقبة امرها ما ذاق في بعض النفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل
 الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار وافساق فقيل في الدنيا
 وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال اشالث الجزاء وسباني) وهو الثواب هل اطاعة والعقاب
 على المعصية وسباني في مقصد السميات على التفصيل (قال الرابع الاخترام ٤) ذهب بعض

في اذا علم من المعصوم او التائب
 انه يكفر او يفسق لو بقي لما في
 تركه من تفويت الغرض وجهه
 على انه لا يجب لان التفويت انما هو
 بفعل العبد

المعتزلة لي ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر
او يفسق يجب اختراجه لان في تركه نفويت للفرض بعد حصوله وهو قبيح ولا كثرون على انه لا يجب
لان نفويت الفرض انما هو بفعل العبد وهو المصيبة لا بالتبعية ولانه لم يخترم من كفر بعد
الايمان وعصى بعد الطاعة وام يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم
كفر والقول بان ذلك كان مع التفات بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم
الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق فينبغي ان يمتنع من الكافر والفساق
انه يزداد كفرا رهيبا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبعية المؤمن اذا علم منه زيادة
الطاعة والتبعية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبعية ابليس وتمكنه فقال ابو علي
انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨)
ذهب البغداديون من المعتزلة لي انه يجب على الله تعالى ما هو صالح لعباده في الدين والدنيا
وقال البصريون بل في الدين فقط فيعتنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة
والندير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتكليف واقصى ما يمكن في معام الله تعالى
بما يؤمن عنده المكلف وبطبيع ونه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وابس في مقدوره
طف لو فعل بالكفار لانوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها وعم نهم القصوى قياس
الغائب على الشاهد اقصور نظرهم في المعارف الآهية والاطبايف الخفية الزبانية ووفور
غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطابق قانوا نحن نقطع بان الحكميم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطى المأثور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان
مذموم ما عند العقلاء معدودا في ذرة البخله ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الابهما هو ان يجمع في حصول المراد وادعى الى ترك المناد
وابضا من اتخذ ضيفا لرجل واستدعى حضوره وعلم انه اول تلقاه ببشر وطلاقة وجه
دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا ضد ادها قلنا ذاك
بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكمه محتاج الى طاعة الاولياء اور جوع
الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون لشيء باسبة اليه
مقدار وقد يتسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فان هذا من ذلك لنا بعد التزل الى القول لوجوب شيء على الله وان ابس
الصالح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لوجوب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير المذهب في الدنيا والاخرة سيما المبلى بالاسقام والالام والمحن والافات الثاني يلزم
على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف بتضرر
بذلك والمخوف الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل
يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن انلك قلنا فلما كان الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصلاح للكفار الخلود في النار اذا لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصلاح هم الخلود لعلم بانهم اوردوا الامدادا من الله تعالى فقلنا لا خفاء في ان الامدة وفتح العذاب ثم
سلب العقول الاصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه بكفر اصلح مع انه يتجبر مشقة فلم لا يكون انما اذا
من علم انه يعود اصلح مع انه يتجبر راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكرا لكونه
مؤديا للواجب كن برود يعنى وديا لزمنا الخامس قدورات الله تعالى غير شاهدة فاي قدر

٨ الخامس الاصلح لا بآ في الدين عند
البصرية والدنيا ايضا عند
البغدادية واتفقوا على وجوب
الاقدار والتكليف واقصى ما يمكن من
من الاصلح لكل احد حتى ليس
في المقدور ما لو فعل بالكفار لا منوا
جميعا والا كان تركه بخلا وسفها
كالحكميم امر بطاعته ولم يعط مع
القدرة وعدم التضرر ما يوصل
اليها وكالكريم استدعى حضورا
ضيف وترك تلقه بالبشارة الى
الفضاطة وقد يتسك بان وجوب
الفعل عند خلوص الداعي والقدرة
قطعي ونحن نقول بعد التزل
لو وجب الاصلح لما خاف الكافر
الفتير المبلى الى طول عمره بالمحن
والافات ولو وجب بمقتضى ثمة تكلم
على كل احد ما هو الاصلح لعبيده
والزم ان يكون الاصلح لا كفار الخلود
في النار وان يكون كل ما يقوله بالعباد
اداء الواجب فلا يستوجب شكرا
وان تنهى مقدوراته من اللطف
وان تكون امانة الانبياء والاولياء
والحسنين والكرماء وتبعية الظلمة
والغواة وابليس والذريات ومن علم
منه الارادة واصلح للعباد وان
لا يحسن الدعاء لدفع ابله
وان يتساوى امتثاله على الكفر وعلى
الانبياء وان لا يبقى له في الفضل
بجواب ولا تكون له خيرة في الافضال

يضبطونه في الاصلح فالمريد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المريد اليه مفسدة
 كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فبما اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب
 بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو
 بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى او غير العادة وجعل
 الشفاء في القدر الزائد جازا ووسم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء لبس من ضم النفع الى
 النفع بل من ضم لبس ينفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد
 عليه قدر فلبس ينفع لان عمله لبس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة
 تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد وكل
 صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لانشاء قدرة الله تعالى بل
 لما علم ان المريد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب
 المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه او كلفه طغي وعصى واستكبر وكفر يجب على الله
 تعويضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واولاه اختزعه قبل كمال العقل خلص نجبا
 السادس يلزم ان تكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتيقية ابلبس وذورياته
 المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة لسابع من علم الله تعالى منه الكفر
 والعصيان والارتداد بعد الاسلام فلا خفا في ان الامانة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل
 فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعم الدائم لكونه اعلى الميزتين قلنا فلم لم يفعل
 ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى الميزتين اصلح له وبهذه
 النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل
 واضل غيره فامانة لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرادشت
 وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن اجنابته لاجل
 مصلحة الغير سفيها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء
 وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب
 وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل اعنه الله غايه مقدوره من المصالح والاطاف فقد سوى بين النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم وبين ابي جهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام
 الى محض اختياره من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والاطاف فقد ترك الواجب
 وزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر او وجب الاصلح لما بقي للفضل مجال
 ولم يكن لله خيره في الانعام والافضل وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
 ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
 عمران على العالمين ولعمري ان مفساد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واووجب
 على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد (الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث)
 معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال
 والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصر على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم
 المسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع
 للمعنى على ما يعبر انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
 على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم
 للمعنى وقد يراد بهما ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور
 الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفما ذكره الشيخ الاشعري

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو
 المعنى الموضوع له والتسمية وصفه
 او ذكره فتغايرها ضروري وما
 اشتهر من ان الاسم نفس المسمى
 والتسمية غيرهما يريد بالاسم المدلول
 كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا
 زيد مكتوب وتفصل الشيخ بان الاسم
 قد يكون نفس المسمى كقولنا الله
 وقد يكون غيره كالخاق وقد يكون
 بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبنى على انه
 اخذ المداول بحيث يعبر النظمين
 واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة
 وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى
 سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى والله
 الاسماء الحسنى مع انه يوجب ان المنتزع
 اسم وابس كذلك ضيف قد
 يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن
 تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ
 التسمية مع ان تعدد المفهومات
 لا ينافي وحدة الذات فان قيل
 لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم
 تغاير المداول والمسمى فلا يظهر ما
 يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا
 عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم
 بالمدلول كما في كتب زيد وقد يتعلق
 بالمدال كما في كتب زيدا حتى كان
 لكل لفظ وضعاعليا بالنسبة الى
 نفسه كما في قوائمه ضرب فعل ماض
 ومن حرف جر على ان من الاسماء
 ما هو من افراد المسمى كالكلمة
 والاسم ومن المدلولات ما هو ذات
 المسمى كالانسان وما هو مارض
 كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم
 وقد يراد به ما صدق هو عليه من
 الافراد فلا يعسد ان تورث هذه
 الاطلاقات اشتباها في اطلاق ان
 الاسم نفس المسمى ام غيره متن

من ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله اذ ال على الوجود اى الذات وما هو
 غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
 وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
 اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
 حادثة والمعروف قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس
 المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس
 العلم والشئ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق
 الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
 فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ تعالى في الازل الها واما ما قدرا
 ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالق فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذ اراد الخالق بالفعل
 كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شأنه
 ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح
 انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الاسماء سميتموها وعبادتهم انما هي
 للاصنام التي هي المسميات دون الاسماء واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا
 محمد رسول الله حكما يثبت الرسالة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل غيره فشيء واهية
 فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع
 الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة
 القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومغرب ونحو ذلك واجيب عن الاول
 بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى
 وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتزيينه عن ان يسمى به الغير او عن تفسيره بما لا يليق
 او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كتابة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
 الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى اولفظ الاسم مفهم كما في قول
 الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي لبس فيها
 من الالهية الامجد الاسم كن سمي نفسه بالسلطان وابست عنده آلات السلطنة واسبابها
 فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح
 لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة
 على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص
 الاصنام لبست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق
 ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه مجمى او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى
 معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير
 ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه
 السلام ان الله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
 لبس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع
 او الذاكر ثم لا نذكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات
 ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات
 المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع
 لبس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا بالفعل والحرف فهما الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتعابرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سمح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء معناه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به معناه الذي هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى والله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل اعظم الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومعناها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومعناه نفس معناه من غير احتياج الى استدلال بل هو اقرب من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فواجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد بنفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا اهذ زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد بنفس ماهية المسمى كقوله الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد ببعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض ايها كالمضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس معناه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذاورد ان الشرح وعدم جوازه اذاورد منعه وانما الخلاف فيما يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه وام يكن اطلاقه عليه مما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر مات وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الآله اسم المعبود والكتاب اسم المكتوب والرحيم اسم المارم من العظام او بلى وباسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد ورد تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحدا من افراد الناس بما لم يسم به ابوا لما رضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خذاي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير ذكر وكان اجاعا قلنا كافي بالاجماع دال على الاذن الشرعي وهذا ما قبل انه لا خلاف فيما يراد في الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يثبت في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الامتناع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصلح الامتناع له والولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لم فيه من وهم الاخلال ولا بمثل الحارث والزارع اعدم الاجلال

المبحث الثاني في اسماء الله تعالى
توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي
مطلقا والغزالي في الصفات وتوقف
امام الحرمين ومحل النزاع ما انصف
الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع
به ولا يبرادفه وكان شعرا باجلال
من غيرهم اخلال لانه لا يجوز في
حق النبي صلى الله عليه وسلم بل
لا يرتضيه آحاد الناس قالوا شاع في
سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال
الامام الحل والحرمة من احكام الشرع
فتوقف على دليل شرعي ولا عبرة
بالقياس في الاسماء والصفات قلنا
التسمية من العمليات وقال الغزالي
اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها
مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة
الصدق بل استحبابه الامتناع بخلاف
التسمية فانه تصرف في المسمى فلا
يصلح الامتناع له والولاية وانما لم يجز
مثل العارف والفطن لم فيه من وهم
الاخلال ولا بمثل الحارث والزارع
اعدم الاجلال

والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشبه بضرب
من الحيلة وهو اعمال الفكر وازوية وما فيه ابهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالمكر
والمستهزئ والمنزل والمنشي والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق
بمجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسباق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن
نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولا خفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتذهبه
عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقليل جازيل واقع كقولنا الله فان الجمهور
على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الآله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا
من اله بآله او له بوله اولاه بلبه اذا احتجب اولاه بوله اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال
الصحيحة والفسادة لا ينافي في العلمية ولا يقتضي الوصفية وقبل غير جاز لان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود
فال موضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى
لا يكون الاحسن والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك
بالحس ويتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض
التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضي تكثير اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تنهاى بحسب لا تنهاى الاضافات
والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء
المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر
بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسع والتسعين كالباري
والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر
والعسلام والمليك والاكرم والمدير والرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخالق
والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار
ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان
وقد شاع في عبارات العلماء المريد والتكلم والشئ والموجود والذات والازل والصانع والواجب
وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لثني الزيادة بل
لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان اهم زياذة قرب واشتغال بالمهمات وان
هذا القدر من غلمانه الجمة كاف لمهمات من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه مما يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف
بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون
زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتهما بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيهما لا يعرفه
بمينه الانبي او ولي الثالث ان الاسماء مضمرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها
غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتميز وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

٧
مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
وبعض العوارض من الصفات
ولا فعال والساوب والاضافات
وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا
في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف
في العلم بالذات وليس بشئ لجواز
ان يكون الواضع هو الله تعالى
او يكفي العلم بالذات بوجه ما قلنا
ذهب المحققون الى ان الله علم للذات
فان قيل ما يصح انصاف الباري تعالى
كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه
الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد
تسليم دلالة اسم العدد على ثني
الزيادة ويجوز ان يكون قوله صلى الله
عليه وسلم من احصاها دخل الجنة
في موقع الوصف ويكون الاسم
الاعظم داخلا فيهما بهما لا يعرفه
الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها
بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية
المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين
بما ضعفه كثير من المحدثين

متن

ضعفوا على هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله عز وجل يحب الورى جعل الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه عز وجل يحب الورى ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجهها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صحيح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحيح من الاخبار والبال في ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عددا والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل في معانيها (قال المقصد السادس في السميات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة وباحث المعاد

ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لاتبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمة واوامم الادغام كالروية (قوله المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقبل هو من له كتاب او نسخ ابعث احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخاو عن ذلك كبوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضة العقل فيما يستقل بعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والروية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الايمان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقعج اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تنفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الخاصيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما ينبغي والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكامل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضرور من الاستدلال مر جمعها الى ما ذكرنا من لزوم السفة والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لا تنمير عن السموم المهلكة الاتجار بالاعتبار عليها العقل ولا يفي بها الاعمار وخلق الابدان التي لبس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفقتر في البقاء الى اجتماع لا ينظم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافعة عن القبايح الجازم بان شرفه وكاله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاياتها من الامثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفقر الى بيان من اوجدها ودعا الى الايمان ببعض منها والانتها عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا

بخص شريعة وكتاب
والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى
لطف من الله تعالى ورحمة يختص
فيها من يشاء من عباده من غير
وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عنه
خلافا للحكماء وبعض المتكلمين
ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب
ان يقع لامتناع السفة كالمعلوم
وقوعه لامتناع الجهل
من

الى المحاسن نافرا عن القبايح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما
 من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهم سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في
 جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيجهر كالصوم مثلا فلم يلزم له بيان
 من الشارع اكان في ذلك باحثة ترك الواجب وياحثة مباشرة لمحذور وهو خارج عن الحكمة
 فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة وهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي
 او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتسكين بالشرائع سلوك طريق الحق
 وسبيل النجاة وازداد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلقوا اكثرهم عن صناعة النظر
 وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المنسبيين بذيل العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال
 مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
 البقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يغنون بالوجوب
 على الله تعالى سوى ان تركه لقبحة محمل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق
 ان البعثة لطف من الله تعالى ورخصة يحسن فعلها ولا يفتح تركها على ما هو المذهب
 في سائر الاطاف ولا تبني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل
 الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمنكرين ٤)
 المنكرون للنبوة منهم من قال باستحسانها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
 الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اعجاب برهام ومنهم من لم ذلك من عقايدهم
 كالفلاسفة النافين لاختبار الباري وعلمه بالجربيات وظهور الملك على البشر وزوله من السموات
 ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصريين على الخلاعة وعدم المبالة ونفي
 التكليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد او باش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة
 ونحلة وبالجمله المنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
 ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضرورا بافهامه الثانية وهي
 للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويغفل وان لم يكن نبي
 او مخالفه فيجحد عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي واياما كان لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون
 حسنا عند العقل ولا يقبح قائلنا في فعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض تجرب الاحياء
 ويترك عند عدمها الاحياء والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفة فيعاضده النبي ويؤكد
 بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فبدله عليه ويرشده وما يخالف العقل
 قد لا يكون مع الجزم فيه فعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا يقبح قد يكون
 حسنا يجب فعله او قبحا يجب تركه هذا مع ان العقل متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
 والتنازل ومقتضى الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها
 على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يلبق بالحكيم اذ لا يستعمل
 على فائدة لا بعد لكونه في حقه مضرة ناجرة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعالبه عن الاستفادة
 والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهائية الكمال اعني الاستغراق في معرفته
 والفتاى في عظمتهم والجواب ان مضاره الناجرة قابلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخرية
 الظاهرة لدى الوافقين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية
 واذا تأملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة
 المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة ان اتخذوا الشرايع مشتملة على افعال وهيئات لا يشك
 في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشأ هدى في الحج والصلوة وكفيل بعض

شبه احداها انها تتوقف على علم
 المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
 ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة
 او خلق العلم الضروري الثاني انها
 عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما
 قبح يترك وما لم يحسن وام يفتح يفعل
 حسب المصلحة ورد بانها تعاضد
 العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لا يستقل
 وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون
 الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض
 الى العقول متفاوتة مظنة اختلال
 النظام الثالث ان مبناها على التكليف
 بما لا ينفع به العبد لتضرره ولا للمعبود
 لتعالبه مع ما فيه من شغل السر عن
 التوجه اتمام ورد بان نفعه جدا غالب
 الرابع ان في الشرايع ما يشعر بانها
 ليست من عند الله كافعال الصلوة
 والحج والوضوء والغسل وغير ذلك
 من الامور الخارجة عن قانون العقل
 ورد بانها ابتلاء وتأكيده للملكة
 الامتثال عند الظاهريين وحكم
 واسرار خفية ظاهرة على المحققين
 الخامس القدح في المعجزة وسبأ في
 ان شاء الله تعالى

متن

الاعضاء لتأثرت بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها
امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للكافرين وتطويعا لنفوسهم وتأكيدها الملكة امتثالهم
الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراي مخزون في العلم وقد اشار اليها
بعض الخاضعين في بحار اسرار الشريعة الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلائلها ونقلها
سبأني باجوبتها (قال المحدث الثاني المعجزة ٧) مأخوذ من المعجز المقابل للقدرة وحقيقة المعجز
اثبات المعجز استعير لظاهره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب المعجز وجعل اسماءه فالناقل من الوصفية الى
الاسمية كما في الحقيقة وقبل المبالغة كما في الالامة وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان ههنا تجوزا
آخر هو استعمال المعجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق
بالوجود وبما قدر عليه حتى ان عجز الزن انما هو عن القعود بمعنى انه وجده منه اضطرار الاختيار
فلو تحقق المعجز عن المعارضة لوجبت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليشاؤل الفعل كالنفجار الماء من بين
الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا
وسلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحتراز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات
الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بمئة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضي
من الانبياء حجة لنفسه وبقيده عدم المعارضة عن السحر والشعوذة كذا ذكره الامام الرازي
وفيه نظر اما اولافلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احتراز عن ان يتخذ الكاذب
معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية
فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احتراز عما اذا قال معجزتي نطق
هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى اوقام
مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصده اظهار صدق من ادعى
الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوان المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به
اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاطلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا
فلان المعجزة قد تنأخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن
الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طاب المعارضة فيما جاء له
شاهد الدعوى وتعجز الغير عن الايمان بمثل ما ابداه تقول تحدث فلانا اذا باريتك الفعل
ونازعته الغلبة وتحديث القراءة اي اقرء وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى اظهرت
آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير
اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج
الى ان يقول هذه آيتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة بني ماض ولا معاصر معجزة
لا غير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والمشيبة
والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة بمئة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبيه عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
فارهاص اي تأسيس لقاعدة البعثة والافكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان
من الاخبار فكذلك اي ارهاص اوكرامة والافارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله
او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة
فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المنهني وعن الثالث ان المتساخر ان كان بزمان يسير بعد
مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متناول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك

٧ امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
وعدم المعارضة وقبل امر يقصده
اظهار صدق من ادعى النبوة
والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة
الدعوى وبعضهم مقارنة زمن
التكليف اذ عند انقراضه تظهر
الخوارق لا قصد التصديق
من

٦ وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها ١٣١ فيكون وانها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك فطوب بالحجة

فقال ان يخالف الملك ما به ويقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثل الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعى لخاصية في نفسه او راجع في بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الاوضاع الفلكية او الى ملك او جنى او غير ذلك الثاني ان يكون ابتداء عادة او تكريرا بما لا يكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض او عورض ولم ينفل لمانع الرابع ان لا يكون لغرض التصديق اما لانقاذ الغرض او شرب غرض آخر كلف لمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبى اخر او ابتلاء للعباد او اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب في اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجالا ان الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم القطعي كما في سائر المساديات وتفصيلا ولا بالابتنان لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على ان مجرد التمكن كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا به خارج للعادة وان المتحدين بحجرا عن معارضته مع فرض الاهتمام وكال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ما غلب على اهل زمانه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء في ترتيب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعى سوى انها

القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانجازها تراخي الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المفارقة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبى تكليف اناس بالتزام الشرع ناجرا لانقاذ المعجزة او العلم بها لكن اوبين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر مع عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم لم يرد بعدم المعارضة لا يظهر مثله من ابي بنى واما من نبى آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق ادعوى لكونه زمان نقض العادات وتغيير الرسوم (قال واما امكانها فضرورى) قدح بعض المتكبرين للنبوة في المعجزات بان تجوز خوارق العادات سفسطة اذا جازت لجازان ينقلب الجبل ذهب والبرق هنا والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحلات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد بوجوب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فمضد نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممنوعة في العادة بمعنى انها لم يجز العادة بوقوعها كغلاب العصا حيث فامكانها ضرورى وابداء عنها ليس ابعده من ابداء خالق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانه انقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الا كان الذي على ما سبق في صدر الكتاب وعن اثنى بان التواترات احد اقسام الضروريات فاقترح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة فهما عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطأ بوجهه بالحجة فقال هي ان يخاف هذا الملك عاقبة ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير اتياب فان قيل هذا تمثيل بقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبره بلا جامع لافادة اليقين في العليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال فلما التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرين في افادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين من هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والحاضرين فيم اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواء وجعل مدعى الرسالة يحجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية في نفسه او راجع في بدنه او اطلاع منه على خواص في بعض الاجسام فيخذه ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واطراف فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب اثنى احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكريرا عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كدور الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض لانه لم يعارض لعدم باوجه

تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا او يمكن ورايعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم لانقاذ قطعها ومنان قال باسحاحاته لافضائه الى التجهيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة ولان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لايقان الفعل ولان النسوية بين الصادق والكاذب

الى من يقدر المعارضة او لمواضعه من التوهم وموافقة في اعلاء كلمته والخوف والاستهانة وقلة
مبالاة او لا اشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لما نزع اربع احتمالات ان لا يكون افرض التصديق
اما لا انتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما الثبوت غرض اخر مثل ان يكون اطفافا بمكلف
او اجابة لدعوته او معجزة انبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجهه او النظر والاجتهاد
في دفعه كما في ازال المنشأ به او اضلالا للحق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء
من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى
صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك
بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل
وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية
لا تنافي في العلوم العادية الضرورية القطعية فحين نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يسالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا اننا
ان لا موثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشاق القمر
وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة
المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامر الله او بتمكينه
وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المنجدين يحجزوا عن معارضته مع كونهم
احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكما لهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة
وتوفرد واعينهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه ونها لكوا عليه
ونفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود
والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات
والاثر على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض
التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام
النفس او غيرها ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء
على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال
القاضي ان افتراض ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز
اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا
لاستحالة العلم بالصدق الكاذب ومن قال باستحالة عقلا فالشيخ لا فضائه الى التجيز عن اقامة
الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم
بمنزلة العلم لانقائ الفعل فلو ظهرت من الكاذب لم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدي لا يجابه
النسوية بين الصادق والكاذب وهدم التفرقة بين النبي والمنتبي وهو سفسه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد
اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وتصديق الله بانه من غير افتقار الى اعتبار كلامه واخباره ومن
هنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال
امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعته رسولا وانشأت الرسالة فيه
كقولك جعلتك وكلا واستنبك اشئني من غير قصد الى اخبار واعلام بمثبت ومحصوله انه يعتبر القول
فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لنا ان الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة ٢)
لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه ويخبر من ثبتت عصمته
عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام
بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل

طريق اثبات النبوة على الاطلاق على
المتكبرين هو المعجزة لا غير وهذا لا ينافي
خلق العلم الضروري بها او ثبوتها
ياخبار من نبي آخر او كتاب

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تعبه الى اجتماع مع بني نوعه وتشارك لا يتم الاعمالات ومعاوضات تقتضي قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضي الاقرار به والاعتراف له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهورا وفعال بجزءا عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومسدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنهما من الاجسام وباعتبار السكات الامسالك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستنباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جازان تتمثل لقوته التخيلية الكاملة العقول المجردة والنفوس السموية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مضورة تخاطبه وتحدث في سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى وهذا هو الوحي وزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المماد وصلاح العباد مع نفي القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من اجلته وجود الشرع والشارع ليكون الموجود على وفق المعايير ولا خفاء في ان هذا لا يكتفي فيما ثبت بالضرورة من الدين

على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سبأني من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما بين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث) في طريقة الفلاسفة هم يقررون بالاحتياج الى النبي والشرعية وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعبه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الوافي من الحر والبرد والمسكن الملايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد ان يخبر هذا بذلك وذلك بخبط آخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا يقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الاعمالات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لاحصر له من الجزئيات التي يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يراجه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متمرا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه وامتثالوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون وراجعونه في مواضع الاحتياج ومطابق الاشياء فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه وبقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادئ العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيتها وحاضرها وآتيها وقلة انتفاها الى الامور الجاذبة الى الخسفة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا يخل هناك ولا احتياج وانما المانع هو انجذاب القوايل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته التخيلية تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صوراً واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هوى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنه فيعنون بالخصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقة واما تقريرهم في المعجزات فاجابوا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدا لافعال غريبة بسبب مالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

صلى الله عليه وسلم لانه ادعى
الرسالة وهو ظاهر واطهر المعجزة
لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن
الغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من
الاحوال اما النوع الاول منه في بيان
الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى
باقصر سورة منه مصارع البلاء
مع كثرتهم وشهرتهم بالصبيبة قد اوا
عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل
العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين
كونه في الطبقة العليا من البلاغة
وعند الكثيرين الصرفة وهي ان
الله تعالى صرف العقول عن المعارضة
مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك
لامن عدم المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة ادخل في
الاعجاز بالصرفة ويقواه تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن الآية
وقبل كونه على اسلوب غريب مخالف
لمادل عليه كلامهم وقيل سلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتماله على دقائق العلوم والحكم
والمصالح وقيل على الاخبار عن
الغيبات وردت بان خرافات مسيلة و
غيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من
البلاء والحكماء سالم عن الاختلاف
والتناقض ومشتغل على العلوم
والحقائق وكثير من السور خال
عن الاخبار عن الغيبات ووجه دفع
المطاعن اجمالا ان رؤساء العرب مع
احذقنهم وعداوتهم اعترفوا به
واذعنوا ولم يظمنوا بل نسبوه لكمال
جسده الى السحر وتفصيلا الجواب
عمابورده بعض المعاندين من اعداء
الدين مثل ان فيه غير العربي
كلاستبرق والسجبل فكيف يكون
يهر يامينا وان فيه خطاء من جهة ٢

باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على الغيبات وابس بيبعد لتحقيقه في حال النوم على ما
تعرفه من تقسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادئ العالية عن العقول والنفوس
السموية المتقنة بصور ما يتبدل اليها من الحوادث لما تقر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعمل
والاسباب يوجب العلم بالعلول والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي
خال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي اما يجعلها
جرتبة بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها في النفوس السموية
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادئ العالية صيرورتها مستعدة لقبضان
العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرة مجلوة
تخاضى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتفاشها بجميع ما في المبادئ من الصور لان قبول كل
صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث
رياح وزلازل وحرق وغرق بهلاك شخصات ظالمه وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل
من الاصابع وابس بيبعد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع
فيحوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام آخر غير بدن ابل في كلية العناصر حتى
كانها نفس لعالم العناصر ولثلاث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وابس بيبعد كما في بعض الامراض
لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن تحليل المواد المحمودة والوطيات
الاصيلة لمحوج الى البديل فيحوز في حق الاشخاص الكاملة لانتجذاب نفوسهم الى جناب
القدس بالكلية واستبناعها القوي الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق
بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج
المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولاً فلنحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء
المزاج واما ثانياً فلنفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعادل
الحرارة الغريبة وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من القوت واما ثالثاً فلا اختصاص
العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افعاليها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه
من المجردات دون الاجسام فهو ان الهم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه
قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمدة ومدة صرفة ولا وجود في الخارج
بل في القوة التخيلية والحس المشترك وربما لا يكون متأدية اليه من طرفي الحواس الظاهرة
بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم
العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس وتخيلة شديدة جدا قوية اتقن من عالم الغيب قليلة
الانغماس في جانب الظاهر لا يصبها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويثقل لقوة التخيلة له قول المجردة
والنفوس السموية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر
فتخاطبه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله ولا يكتفه
لامن الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا
من قبل الباري تعالى لجفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل
بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادئ العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة
فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الالهي

٤ الاغراب مثل ان هذان لساخران
وان فيه مقرر احدي عشرة آية من
كلام البشر وهي رب اشرح لي
صدري الآيات فكيف يصح الهدي
بسورة وقلها ثلث آيات وان فيه
ما يتكلم به اهل الفواية مثل الرحمن
على العرش استوى وان فيه عيب
التكرار كقصة فرعون وفيه ما
الا ربكم انك تبارك وتعالى
للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا
في القرائات فكيف يصح قوله لو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان فيه التناقض مثل
فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس قبلهم
ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين والكذب المحض مثل واقد
خلقناكم ثم صوناكم ثم قلنا للملائكة
اسجدوا لادم والشعر من كل بحر
مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يبعد
توافق اللغتين او جعل الكل عربيا
تقليبا وان الخطاء اما في الخطأ
على ما يزين في علم النحو ان المحكي لا يلزم
ان يكون عبارة المحكي عنه وفي
الشكايه فوائد مثل مثوبة النظر
او التوقف والتكرار ربما يكون من
الحاسن والاختلاف المنفي هو تفاوت
النظم بحيث يقصر عن الانجاز ويهم
التقص والكذب والشعر من
الجهل بعلم التفسير ومعنى الشعر

من

في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جلته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به
يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصده
وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء من انبعاث الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء
كآيات الشعر على الاشعار وعلى الحاجبين وتقدير الاخص من اقد من فكيف لا تقتضي المنفعة التي
هي في محل الضرورة لبقاء ولتهدد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد
ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والمملكة بعده يعلمون ذلك
ولا يعلمون هذا في الجملة قالوا به جوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد بتبعية
النظام على الوجه اللاتي ومن قال في العناية اراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة
اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق
انوع من نقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود في العالم ليحصل
النظام ويتبين الاشخاص ويمكن لهم الوصول من نقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله
(قال المبحث الرابع محمد رسول الله ٤) رساله لهدي ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل
والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجزة وكل
من كان كذلك فهو نبي المبدأ امام عوى النبوة فالتوا تر والافاق حتى جرت مجرى الشمس
في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن الغيبات واظهر افعا لا
على خلاف المعتاد وبلغت جللتها حد التواتر وان كانت تفصيلها من الاحاد فلتكلم في الاتواع
الثلاثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم نحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله
مصايق البقاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحجة الجاهلية ونها الكهم على المباهة والمباراة والدفاع
عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فججزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذا
المهيج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل البناء فرف
الدواعي وعدم الصارف والعلم يجمع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم
تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل البناء لما منع كعدم المبالة وقلة الالتفات
والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسابقتهم وعلماء الفرق
بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم بأساليب الكلام وهذا مع اشتغاله على الاخبار عن الغيبات
الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق الدوام الالهية واحوال المبدأ والمعاد وكمالات الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والنيوية على ما يظهر للتدبرين
ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفه وهي ان الله صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم
او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم
او بمعنى انها كانت حاصلة فزالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم
العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كل حالوا ذلك ارازا الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

وفيه نظروا احتجوا بالانقطاع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومر كباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى آخره فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة وثانيا بان الصحابة هند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة
الثقة وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن
مجزئا بفصاحته اكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل
من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحاءهم كما مرى القيس واضربه واللازم
قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل
بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقبل اعجازه بنظمه
الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقبل بسلامته عن الاختلاف
والتناقض وقبل باشماله على دقائق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقبل باخباره عن المغيبات
ورد بان حقائق مسيما ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء
عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات
التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص
وكونه ببلاغة النظم ليجعل مذهبين متقابلين ويحمل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبنا ثالثا
ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب
والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا لا وهام وربما يقدر
نظم ركيك ايضا هي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيطة الكذاب الغيل وما دريك
ما الغيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة
وهو التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف وان ينبي عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن
سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع
وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه
يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يهدف فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطامع
على مثل يا ايها الناس ويا ايها المرمل والحاكمة ما الحاكمة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظم
بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الجد الخارج عن طرق البشر وكان معنى النظم
على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو تونخي معاني
الخوف فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض
كتبنا في فن البيان وقد استدلل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
تعجبون من حسن نظمهم وبلاغته وسلاسته في جرائنه ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
وقبل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لالعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه
لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقة لان كلما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركائز كان عدم تدبير المعارضة بالغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدى انما يحسن فيما لا يكون مقدور للبعض ويتوهم كونه

مقدورا لكل فيه صدق ذلك فان قيل لو كان القصد الى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي
 ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
 ان يأتى بما هو افصح مما اوتى به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
 يا ارض ابلعي ما لك الاية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض وارضح
 في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية مبسوره ثم يدعوا جواهر
 الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي اويداني دون ما لقاه واهون ما ابداه واما المقام
 الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفراط عداوتهم الاسلام لم يجدوا فيه
 لقط من محالا ولم يوردوا في اقدح مقالا ونسبوا الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهور
 تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعتروا به ايس من جنس خطب الخطباء او شعر
 الشعراء وان له حلاوة وعلمه طلاوة وان اسافه مغدقة واعاياه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة
 والمقالة على المقالة وابي الله الان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين
 انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المحمدين اخترعوا مطاعين استلواهم
 للساخرين وضحكة للتناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس
 والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبن فربان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم
 والتركيب او لكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
 لسا حران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
 يؤمنون بما ازل اليك وما ازل من قبلك والمقيمون الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على
 ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب به حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن
 بل الانس والجن الايتان بمثل سورة منه واول السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
 بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري
 الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار
 عند البعض في التحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه منشا بهات
 يمسك بها اهل الفوايه كالحجسة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها النيل المثوبة بالنظر
 والاجتهاد في طلب المراد اولفوائد لا تخص بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه
 عيب التكرار كعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعارة قيسى الاء ربكما تكذبان وويل يوشع
 المكذبين في صورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء
 البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قرله او كان من عند غير الله اوجدوا فيه اختلافا كثيرا
 وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثني عشر الفا ورد بان
 المراد من الاختلاف المنقح هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة
 الإعجاز لا يقال تقدير اطمن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم
 لانقول لابل هو مبنى على ان كلمة لوفى اللغة تفيد انتفاء الجراء لانتفاء الشرط بمعنى عدم وجدان
 الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حلت كلمة لوفى الآية على ما هو قانون
 الاستدلال كما في قوله تعالى او كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفى اللازم على نفي الملزوم
 اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
 لتلخيص الغناح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسئال عن ذنبه انس ولا جان مع
 قوله فوريك انفسهم اجمعين عما كانوا يعملون ايس لهم طام الامن ضريع مع قرله ولا طعام
 الامن غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض في الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

٦ (واما النوع الثاني) فن الماضي
قصص الانبياء وغيرهم ومن
المستقبل الواردة في التنزيل قوله
تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة
تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله
تعالى لا يخلف الله وعده سيهرم
الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد
الحرام ونحو ذلك وفي الحديث قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لعلي كرم
الله وجهه تقتل بعدي الناكثين
والفاسطين والمارقين ولعمار رضي
الله تعالى عنه ست تلك الفئة الباغية
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يبلغ
تحت اتي ما زوى لي منها واخباره
بزوال ملك كسرى وقبصر وباسنيلا
الازراك وغير ذلك متن
٧ واما النوع الثالث فكان النور الذي
كان ينقل في آباءه وولادته محتوما
مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من
خلفه وكان صافه بغاية الصدق
والامانة والعفة والشجاعة
والفصاحة والسماحة والزهد
والتواضع والشفقة والصبر
والمعارف والمكارم والمصالح وكونه
مستجاب الدعوة وكثرة الاوتان
وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة
ولادته وظلال السحاب عليه
وانشقاق القمر وانقلاع الشجر
وتسليم الحجر ونوع المياه من بين
اصابعه وحنين الجذع وشكارة
التوفيق وشهادة الشاة المسمومة
وتسليم الحصى ونحو ذلك مما لا يكاد
يحصى متن

وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى
ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لا تقطع بان الامر للسجود لم يكن بعد
خلقنا وتصويرنا وادبنا المراد خالق اينسا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشر من كل بحر وقد قال
وما علمناه الشر من الاويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا
ومن البسيط ليقتضي الله امرا كان مفعولا ومن اواخر ويخزهم وينصرهم عليهم وبشف
صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج نال الله
لقد اترك الله عابدا ومن الرجز ودانية عليهم طلالها وذلات قطوفها تذليللا ومن الرمل
وجفان كالجواب وقد ورر اسيات ومن السريع قال فاخطبكم باسمي ومن المنسرح انا خلقنا
الانسان من نطفة ومن الخفيف اريت لذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليهم ومن المضارع
يوم التناد يوم يولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجث مطوعين من المؤمنين
في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيسي متين وردبان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان
لا يكفي بل لابد من تعدد الوزن وعند البعض من التقية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم
فالتغليب باب واسع (قال واما النوع الثاني) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية
المستقبل اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم
عليهم السلام على تفصيلها وطواها من غير سماع من احد ولا نقل من كتاب على ما شير اليه
بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما
المستقبل فمما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى
قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلتي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهرم الجمع ويولون الدبر
من دعون الى قوم اولي بأس شديد لنستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليطهره على الدين
كله لا باتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها
ما ليس فيه كقوله عليه السلام املي رضي الله عنه تقتل بعدي الناكثين والفاسطين والمارقين
ولعمارتك الفئة الباغية وقوله عليه السلام ذويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها
وسبلغ ملك امي ما زوى لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى
وقبصر وزوال ملكهم وانفق كوزهما في سبيل الله وباسنيلا الازراك الى غير ذلك مما ورد
في صحاح الاحاديث وقد افرزت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات وبطهرة النفس وصوالح
الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكراكب والنظر في آياتها فيتميز عن السحر والكهانة
والجود وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث) من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام
على خلاف العادتي على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاضية ظهرت قبل
دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينقلب في آباءه الى ان واد وكولائه
مخزونام سرور واضع احدى يديه على عينيه والاخرى على سؤته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كان يرى من قدومه والثاني
كاستجابه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة
والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على
مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمساريف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وككونه محباب الدعوة على مادي لابن عباس رضي الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه في الدين
فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كتابا من كتابك فافترسه

الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشد وطأتك على مضر واجعل عايتهم سنين كسني يوسف
 فتح الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من القار بقوله يا راض خذ به
 فساخت قوايم فرسه واشالت كحور الاوثان سجدا ابلة ولادة وسقوط شرف قصور الاكامرة
 واطلال السحاب عليه وكان شقاق النمر وانفلاق الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابه
 الى ان رويت الجود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعمه البسير وحين الجذع في مسجد المدينة
 حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوبة يوم خير بانها
 مسمومة ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
 الذئب وهب ابن اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة هذ محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه
 وتسيح الحصى وغير ذلك لا يبعد لا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العدة في اثبات النبوة والزام
 الحججة على المجادل والمعاذ وقد ذكر وجوه اخر تقوية له وتتم ارشاد الطالب الحق وتعلما الاول انه قد
 اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والادب والصفات الشريفة والسيرة المرضية والكمالات العلمية والعملية
 والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا نبى وتفاصيل ذلك
 تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعتنا بالاعتقادات والعبادات
 والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم ان قطعا انها ليست
 الاوضاع كلها ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبياء انما انتصب مع ضعفه وفقره
 وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم وكاسرتهم وجبا برتهم فضلل
 آرائهم وسفه احلامهم وابطل دلائلهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار
 والازمان وانتشر في الاقطار وشاع في المشارق والمغرب من غير ان تقدر الاعداء
 مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيتهم وفرط حجتهم وعصيتهم وبذلهم غاية
 الوسع في اطغاء انواره وطمس آثاره على ايجاد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الابعون الهى
 وتأيد سموى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعو
 الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
 وانحراف في الملل واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالمحال فاعرب على عبادة
 الاوثان وود البنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات وترك على تخريب البلاد
 وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى
 خياري فبين ايس بالدولامو اودوهكذا سار الفرق في ادوية الضلال واخية الخيال والخيال
 افلبق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل
 ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
 بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
 خزيمه بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عايتهم افضل الصلوات واكمل التحيات
 (الخامس النصوص ٧) لو اورد في كتب الانبياء المتفردين المنقولة الى العربى المشهورة فيما
 بين امهم اما في التوربة فهنا ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سبعر
 واستعلن من جيب فاران يريد الاخبار عن انزال التوربة على موسى بطور سيناء والابنجيل على
 عيسى بسبعر فانه كان يسكن من سبعر بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان
 فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق
 من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوربة ان اسمعيل اقام بربة فاران يعني بادية العرب ومنها
 ما جاء في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم اني مقيم لهم نبيا من بني

٧ وقد يستدل بوجوه اخر تشهد
 لانصف بنوته صلى الله عليه وسلم
 احدها ما اجتمع فيه من الكمالات
 العلمية والعملية والنفسانية والبدنية
 والخارجية الثاني ما اشتمل عليه
 شريعتنا من امر الاعتقادات
 والعبادات والمعاملات والسياسات
 وغير ذلك الثالث ظهور دينه
 على الاديان مع قلة الانصار
 والاعوان وكثرة اهل الضلالة
 والعدوان الرابع انه ظهر على
 فترة من الرسل واختلال في الملك
 وانتشار انضال واشتغال بالمحال
 واقترار الى من يجدد امر الدين
 ويدفع في صدور المحررين ويرفع لواء
 التقين ولم يكن به من
 الصفوة غيره من العالمين
 متن

٦ (الخامس نصوص الكتب السماوية)
 في التوربة جاء الله من طور سيناء
 واشرف من سبعر واسم النبي من جبال

فأمر أن وفي الانجيل أني اطلب الى أبي
وايكم حتى يمحكمكم ويعطيكم فارقليطاً
ايكون معكم الى الابد وفي الزبور تقلد
ايها المختار السيف فاناموسك
وشرايك مكرونة بهيمة يمينك
وسهامك لمنونة والام يخرعون تحتك
واما المنكرون فاكثروهم اهل جهل
وعناد وغاية منشئت الاخرين القدح
في النسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
خصوصا اما الاول فلو جهل
احدهما اذ اما لمصلحة فعبث
او لمصلحة لم يعلمها او لا فجهل
او علمها واهلها ثم رعاها فبداء
قلب لمصلحة تجددت وثانيهما
ان الحكم اما وقت فتفيه بعده
لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
تناقض واما من سل في علم الله اما
ان يستمر الى الابد فلا يرتفع والى غاية ما
فبعدها لا رفع ولا نسخ قلنا من سل
عن توقيت الوجوب مثلاً وتأبيده
وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب
الى وقت النسخ ولا تناقض فيه
وان كان الواجب ابداً كما اذا قلت
صوم الابد واجب واما الثاني
فلوجهين احدهما تواتر التأيد مثل
تمسكوا بالسبت ابداً قلنا افترأ ولو سلم
فعبارة عن طول الزمان وثانيهما
انه ان كان قد صرح بدوام شريعته
فذلك او بانقطاعها ازم تواتر ذلك
لنو فرالد واعى ولم يتواتر او سكت
عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر
حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعي
والقلة في كل طبقة او سكت وتقررت
بحكم الاصل او تكرر الاسباب متن

اخوتهم مثلك واجرى قولي في فيه ويقول لهم ما أمرهم به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي
يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد بيني اخوة بني اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف
فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى موسى لا هم لم يكونوا من بني اخوتهم
ولا الى موسى اكرمه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدار بن فتعين محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لاراهيم عليه السلام ارجع قلد
ويكون من ولده من بعده فوق الجمع ويدالجمع ببسوطه اليه بالخشوع واما في الانجيل فنهها
ما ورد في الصحاح رابع عشر انا طيب لكم الى أبي حتى يمحكمكم ويعطيكم فارقليطاً ايكون
معكم الى الابد والفارق بين روح الحق واليقين وفي الخامس عشر واما فارقليط روح القدس
الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمحكمكم بجميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني
قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقرله باسمي يعني بالنبوة ومعنى
الفارقليط كاشف الخفيات في السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم
فان لم انطلق عنكم لي ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا جاء هو يبيد
اهل العالم ويدينهم ويؤيخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين
يرشدكم ويعلمكم ويدبركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله
تقلا ايها الجبار السيف فاناموسك وشرايك مكرونة بهيمة يمينك وسهامك مسنونة والام
يخرعون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشري يعني ابعث محمداً
حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين
يذكرها المصنفون الراقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك اوفي آخر
ولا على ان يكتتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يرفق من نصوص التورية
على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري
مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسداً وعناداً ولدداً من غير تمسك بشبهة واكثر
اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما ولا فليطلان انسخ مطلقا
اوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم
المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهلها اولاً ثم رعاها فبداء ونقول ان كان في شرعية
الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهلها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولاً ثم
اهلها فبداء والجراب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف
الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزبد دون عمرو وللهذا ورد في التورية
ان آدم امر بترويح بناته من بنه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما وقت مثل صم غدا فتفيه
بعد ذلك لا يكون نسخاً واما مؤبد مثل صم ابداً فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابداً
وليس بواجب واما من سل لا توقيت فيه ولا تأيد وحيث فاما ان يعلم الله تعالى استمراره ابداً
فلا يرتفع لاروم الجهل والى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه من سل عن توقيت الوجوب
مثلاً وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفع ولا تناقض في ذلك
سواء كان الواجب مرقناً او مؤبداً بمنزلة قولك صوم القدر او الابد واجب حينئذ دون حين
واما التناقض في رفع الوجوب بعد تأييده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابداً ثم نسخ فيكون زمان
لا وجوب فيه وهذا النزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي انا يبد وعليه يتنى
امتناع نسخ شرعنا والفرق بين كون التأيد راجعاً الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح
بالرجوع الى الاصل الذي مهدنا في بحث الرواية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق

ان لارفع ههنا وانما النسخ بيان لانتفاء حكم شرعى سبق على الاطلاق وامانا فلبطالار نسخ
شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأييد هامش تمسكوا بالبيت
ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام
ودعوى توتره بكثرة واوضح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا يظهر وه
في زمانهما احتجاجا عليهما ولواظهر وه لاشتهر اتوفر الدواعى على انه كثير اما بهر با تير
فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فبدوم او باقطاعها
فيلزم توتره لكونه من الامور العظام التى تتوفر الدواعى على نقلها ولم تواتر اوسكت عن الدوام
والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها
بالنسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعى ولقلة لثاقين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان
نحت نصر الاقل من القليل اوسكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والمحال اوعلى ان
الاصل في الثابت هو لبقاء حتى يظهر دليل العدم (قال البحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث
الى الثقلين لالى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعمانهم ان الاحتياج
الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكلايين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر
الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لاني بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل الا ويل واظهر المعجزة على وفقه وان كابد المعجز
قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى
الى انه استمع نفر من الجن الايات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لبطهره على الدين لا بقال
ففي القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
ويخالفه فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لاننا نقول هما هدى للناس من قبل زيل القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته
والانبياء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل ايس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
وسبزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الاتباعه على ما قال عليه السلام
في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الاتباع فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خيرة اخرجت
للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الامة من حيث انها امة تفضل للرسول الذى
هم امته ولانه مبعوث الى ثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر فاقان عليه السلام لا يخبرونى على
موسى وما ينبغي لبعد ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه واختلغوا في الافضل
بعده فقبل آدم لكونه ابا البشر وقبل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقبل ابراهيم لزيادة توكله
واطمينانه وقبل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقبل عيسى لكونه روح الله وصفه وفضله النصارى
على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
نساء العالمين المطهرة عن الادناس وزنى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه

٢ البحث الخامس قد دلت النصوص
وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى
الناس كافة بل الى الثقلين لالى العرب
خاصة وانه خاتم النبيين لاني بعده
ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء
وامنه خير الامم واختلغوا في الافضل
بعده فقبل آدم وقبل ابراهيم وقبل
موسى وقبل عيسى وفضله النصارى
على الكل بانه روح من الله تعالى
وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء
العالمين المطهرة عن الادناس وزنى
في حجر الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل
قط عن التوحيد والشرايع ولم يلتفت
الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع
في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء
واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا
بل الافضل من كان غاية في التوحيد
والمعارف وانه في الخيرات والكمالات
مع ولادته من المشركين والمشركات
ونشأته فيما بينهم ومن دام على
ملاحظة جناب القدس مع الشغل
الظاهر بما يؤدى الى نظام امر العباد
في المعاش والمعاد والى رفع قواعد
الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد
ومن اختص بمعجزة باقية على وجه
الزمان وروضته ظاهرة تأتيتها الزواجر
وتستزل بها البركات متب

وربوبة الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع واملافت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها
 ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس اوسيد بها او استرقفها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ابنة
 لاحد معجزاته من احياء الموتى وبراء الاكابر والارض ابهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء
 ومن زمرة الاخياء ونبوة مما اتفق عليها ذوو الاراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض
 من ذلك حجة اما شاهد بفضل نبينا كاولاده من المشركين والمشركات والترقي في حجرهم مع
 المواظبة على التوحيد ولطعات وكالاقبال على الجهاد رقع المشركين وفهر اعداء الدين وكا
 لقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر
 تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتبه مع ذلك فاني هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع
 للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبط للبركات ومصدرا
 للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونيرة محمد صلى الله
 عليه وسلم مما نطق به الجماء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء
 وخصه نفسه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد
 السماء فصباح الخصماء نباح الكلاب في الليلة القمرية (قال خاتمه هـ) قد ثبت معراج النبي صلى الله
 عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط
 او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى
 بشهادة الكتاب واجماع اقرن الثاني ومن بعد هم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر
 مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت
 لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال غيرهم وكان على ما اخبروهم بما رأى
 في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الاحاديث لانا
 انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما ثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء
 كالارض وعروج لانسان كغيره واما عدم دليل الانتاع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
 وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية
 الانكار ولم يرتد به من اسلم ترددا منه في صدق النبي عليه السلام تماسك المخالف بما روى
 عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت
 رؤيا صالحة وانت خير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث
 واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس) في عصمة الانبياء وقد
 سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
 فاجابهم صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق
 بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا ومعصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
 كفر كسرقة لقمة والتطفيف بحجة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا
 او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما بنا في مقتضى المعجزة وقد
 جوز القاضى سهوا زعمنا منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوز
 الازارقة من الخوارج بناء على تجوزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره
 نقيية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولي الاوقات بالنقيية ابتداء الدعوة لضعف
 الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبار بعد البعثة فعندنا سمما وعند المعتزلة عقلا وجوز
 الحشوية اما عدم دليل الامتناع واما لما سيجي من شبه الوقوع وكذا عن الصغار المنفرة لاخلالها
 بالدعوة الى الانبأ لهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبار قبل البعثة ايضا وبعض

معراج النبي صلى الله عليه وسلم الى
 المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو
 وهو في اليقظة وبالجسد باجماع
 القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر
 المستفيض ثم الى الجنة او الى العرش او الى
 طرف العالم بخبر الواحد وما روى عن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت والله
 ما فقدت جسد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا
 صالحة لا يعارض ما ذكرنا على انه
 الوادعي المعراج للروح او في المنام لما
 نكره الكفار غاية الانكار متن

٢ الانبياء معصومون عما يتناقى مقتضى
 المعجزة كالكذب في التبليغ وجوز
 القاضى سهوا وعن الكفر وجوز
 الازارقة حيث جوزوا الذنب مع
 القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد
 الكبار سمما عندنا وعقلا عند المعتزلة
 وجوز الحشوية وعن الصغار المنفرة
 وكذا تعمد غير المنفرة
 خلافا لامام الحرمين وابي هاشم
 والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لانا
 لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة
 اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب
 زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم
 وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير
 مخلصين وغير مسارعين في الخيرات
 وغير معدودين من المصطفين الاخبار
 واللوازم متفية وفي قيام بعض الوجوه
 على الصغيرة وسهولة الكبيرة نظر
 اخرج المخالف بما نقل من نسبة المعصية
 والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم
 والجواب اجبالا رد ما نقل آحاد وحل
 المتواتر والمنصوص على السهو وترك
 الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك
 والتفاصيل في التفاسير
 متن

الشيعة الى نفي الصغار ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبار بعد البعثة مطاعا والصغار عمدا
 لاسهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل يذهبون فيتنزهون وذهب امام الحرمين منا وابوهاشم من المعتزلة
 الى تجويز الصغار عمدا انا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها مستغنية الاول حرمة اتباعهم لكنه
 واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من برد شهادته
 في القابل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم
 وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذائهم المحرم
 بالاجماع وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقتهم العذاب واللعن واللوم
 والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله
 على الظالمين وقوله لم تقرأون ما لا تعملون وقوله تأمرون الناس بالبر وتذنون انفسكم لكن ذلك
 منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامسة عدم نبيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
 الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادسة كونهم غير مخلصين لان المذهب قد اغواه
 الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الاعداء منهم المخلصين
 لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخليصناهم بخالص ذكر الداروق
 يوسف انه من عبادنا المخلصين اسابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان
 الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخبار اذ لا خير في
 الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
 لمن المصطفين الاخبار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو
 فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بركة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد
 الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اعادة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
 العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به انبي بل يمتنع بمجرد كبيرة
 سهوا او صغيرة او عمدا لا بعد المرة من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
 ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة البعض
 اليها او كونه من زمرة الاخبار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
 فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او صغيرة الغير المنقر عمدا على ما هو المتنازع محل
 نظر اخرج المخالف بما نقل من قاصص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
 اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجبالا فهو ان ما نقل آحادا
 مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه
 قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فذكر في التفاسير وفي الكتب
 المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان احدهما ما ورد في التنزيل من انه
 هوى وغوى وازاه الشيطان وخاف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب
 قولاً وفلا بقوله تعالى امر انهم كما عن تلك الشجرة وبتزع اللباس والاخراج من الجنة
 ثم تاب الله تعالى عليه واجتنبه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له في الجنة
 امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنبذناه من الجنة وكنزنا ما كان زلة وسهوا حيث
 ظن ان النهي شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ
 والنبذ لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو
 الظاهر الا ان فيه تسليم ما للمدعي وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منها زوجها الى قوله جعل له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احسد في حق الانبياء بالشرك
 في الالهية واو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليل
 قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
 او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها
 عريضة قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
 ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه لبس من اهلك
 تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه لبس للتكذيب بل للتنبية على ان المراد بالاهل في
 الوعد هو اهل الصالح او المعنى انه لبس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضافة الى نفسك
 يا بنائك لما روى من انه كان ابن امرأته والاجنبي انما يعد من آباء النبي اذا كان له عمل
 صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي وبل
 فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل القرض والتقدير كما بوضع الحكم لذي
 يراد ابطاله او على الاستغفار او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني
 على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عناءهم والجمي على ما قبل
 واما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب عليهم السلام الاطراف في المحبة والحزن والبكاء
 والجواب انه لا عصبية في ميل النفس سيم من يلوح عليه آثار الخير والصالح وانواع الكمال ولا في بث
 الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة لعباد سيما وقبل انه كان من خوف
 ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا
 من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به
 وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك
 قبل البعثة والمراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه
 الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لحاطها والمراد الميلان المذكور
 في الطبيعة البشرية لا الهم بالعصبية والقصد اليها او هو من باب المصارفة اى شارف ان يهم
 بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى العصبية فضلا عما يذكروه الحشوية
 من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الشاء على يوسف ما ورد من غير ان تنعى عليه زلة
 او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
 تعالى ونسبة لسرفة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا يوسف مما يجري مجرى السرقة او هو
 قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة لو كانت مجرد انحناء
 وتواضع لا وضع جبهة واما في قصة موسى فقتل القبطى وتوبته عنه واعترافه لكونه من عمل
 الشيطان محمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واذن للسحرة في اظهار السحر بقوله القوام انتم
 ملقون لبس رضائه بالالغرض اظهار ابطاله او اظهار معجزته ولا يتم الا به وقيل لم يكن
 خرا ما حينئذ والفاء الواح كان عن دهشة وتحيير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه
 لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون
 ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويفضى الى شتمه الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون
 فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجبا وما فعله الخضر كان
 باذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأه كان خطبها
 اوريا فزوجها اوليا واما داود دون اوريا اوسال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده
 وكنار زلة منه لاستغفائه بتسعة وتسعين والحصان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبها

فلما ثبته استغفر ربه وخر راكعا واناب وسباق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى وتزاهته
 عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحنن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة
 بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام
 بل لزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخصصين كالاصين دخلا عليه لاسرقة فلما رآهما
 اخترعا لدعوى او كانا راعى غنم ظم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان
 فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافات الجياد الخ وذلك انه اشتغل
 باستعراض الافراس حتى غابت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم
 لذلك واسترد الافراس فعفرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والسيان وعقر الجياد
 وضرب اعناقها كان لاطهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله
 على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد للشمس
 وانما طفق مسحها بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آكد الجهاد بنفسه
 وثنيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولد له ابن فكان يغذوه
 في السحابة خوفا من ان تنقله الشياطين او تنجبه مما راعه الى ان اتى على كرسيه ميتا فنبه لخطائه
 في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى وابس في التحفظ ومباشرة
 الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال
 لا طوفن اللبلة على سبعين امرأة كل واحدة تاتي بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله
 فلم تحمل الامرأة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالفقه
 القابلة على كرسيه واما ماروى عن حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجاوس الشيطان
 على كرسيه فعلى تقدير محنته يجوز ان يكون اتخاذا للتماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل
 في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعربه قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد
 وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طالبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه
 ولا في بحاله فانهم كانوا يتخزون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة
 ووارث لهما او اظهرا لا مكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث
 مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل
 ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
 ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعربه قوله تعالى وذا النون اذ ذهب
 مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى
 ومعنى ان نقدر ان نصيب عليه كما في قوله تعالى فقد ر عليه رزقه فلا يوجب شك في القدرة
 ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
 كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاناة الكفار واما في حق نبينا فقل استغفر لذنبك
 واقترب الله على النبي وابغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك
 الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه
 في بعض شعاب مكة فردّه ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به
 ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ماضل صاحبكم
 وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يشتم عليه وبنعمه من فرطاته قبل النبوة
 او من جهله بالشرايع والاحكام او من تمالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله
 عنك لم اذنت لهم تطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

الخيرات قوله ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاغنى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرائيق العلى واز شفاعتها لترجى فلما اخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبى الا اذا تمنى انى الشيطان فى امته تسليبه له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعهدا منه وقيل بل الغرائيق هى الملائكة وكان هذا قرأنا فتسخ وقيل معنى تمنى النبى حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وسأوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفى فى نفسك ما لله مبدىه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى فى نفسه عزيمة زوج زينب عند تطبيق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولاخفاء فى ان اخفاء امر دينوى خوفا من طعن اعداء الدين ايس من الصغار فضلا عن الكبار بل غاية زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب واما مثل قوله يا ايها النبى اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكون من المتبرئين لئن اشركت ليجعلن عملك وان كنت فى شك مما ازلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضى سابعة تركه ولا النهى سابعة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء فى معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لانفسا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالاستر على من ارتكب ذنبا قلنا ابدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون السىء بامر من الله من غير اخفاء لشيء اوليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وابعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعانهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار فى ادنى زلة وال الصغيرة ليست مما يقدر فى الولاية والايان البتة او تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة المذكورة وكما العقل والذكاء والغفلة وقوة الرأى ولو فى الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما يفسد منه كزنا الآباء وعهر الامهات والغفلة والغفلة والعبوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالربة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة كالجمجمة وكل ما يخل بحكم البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعنى قد ذكر فى بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسول على ما روى عن ابى ذر الغفارى انه قال قلت لرسول الله صلى عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعه وعشرون الفافقلت وكم الرسول فقال ثلثة ثلثة وثلثة عشر جافغيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتدله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا فى العمليات دون الاستعدادات وههنا حصر عددهم بخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع وثبات نبوة من ايس نبى ان كان عددهم فى الواقع اقل مما كرونى النبوة عن هونى ان كان اكثر فالابلى عدم التنصيص على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر فى صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين فلنذكر نمسكات الفريقين فى المقامين المقام الاول اعنى العصمة فتمسك المبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى قوله وهم من خشية مشفقون وقوله تعالى

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكما العقل وقوة الرأى والسلامة عن المنقرات كزنا الآباء وعهر الامهات والغفلة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك من

٨ وقد ورد فى الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعه وعشرون الف وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما يفضى الى اثبات النبوة حيث ايس ونفيها حيث ايس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك من

٧ المبحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون فى صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بالذكورة والانوثة واختلقت الامم فى عصمتهم وفى ٨

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال
هذه العمومات تغيد الظن وان ام تغيب البقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات
فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ويصح الحكم القطعي فلا زاع فيه وان اريد
انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه
من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذقنا للملائكة سجودا لا آدم
اياء ولذا هو تب بقوله تعالى وما منعك ان تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثناءه منهم
في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى
واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما درج في الملائكة
على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا فمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار اركان
من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث
يشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجح بالغيب فيما لا يليق والعجب
بانفسهم ونزكية لها وامثال هذه تفل بالعصمة لا محالة والجواب ان الغتياب انما يكون حيث
الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك
بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف
بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والالقي وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة
من اللوح او مقايضة بين الجن والانس بمشاركتهم في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد
وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبثوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف
من يتصف بما ذكرتم يتاني كون ذلك متحققا معا وما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او بمشاهدة
من اللوح لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم
ومصالح وصفات تلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم
اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فقيه دلالة على نفي العصمة باثبات
الكذب في الجملة لا نقول هذا اقدر من الخطا والسهو لا يثا في العصمة ولا يوجب العصمة
الثالث قصة هاروت وماروت ملكين يسا بل يهذبان لارتكابهما السحر والجواب منع
ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلم وعمل به وكافرو ومن نجبه او تعلمه لينرقاه ولا يفتربه فهو مؤمن وهما كانا يعظمان الناس
ويقولان انما نحن فتنه للناس وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر
وتعذبيهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد
من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا
والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابى عبد الله الحلي مناو صرح
بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر اي غير الانبياء لانهما وجوه تلبية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لا آدم والحكيم لا يا امر بالسجود الا فضل للادنى وابعاد ابليس واستكباره والتعليل
بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأمور به كان سجد تكملة وتعظيم
لا سجد تحية وزيارة ولا سجد اذلال للاعلى والادنى اعظامه ورفع منزلته وهضم نفوس الساجدين

٨ فضلهم على الانبياء تمسك القائلون
بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا
يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويعاون ما يؤمرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والمخالفون بان
ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر
وكان من الكافرين وبان قول
الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها
الاية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل
الله تعالى والعجب بانفسهم وبلان
هاروت وماروت يهذبان لارتكابهما
السحر والجواب ان ابليس من الجن
وعدم الملائكة تغايبا وان الاغتياب
والاعجاب انما هو حيث يكون الغرض
منقصة الغير ومنقبة النفس وانما
غرضهم التعجب والاستفسار عن
حكمة استخلاف من لا يليق به مع
وجود اللائق وان هاروت وماروت
لم يكونا مرتكبين للسحر ولا معتقدين
لتأثيره وانما انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس وكانا يعظمان
ويقولان انما نحن فتنه وتعذبيهما
معاتبة كما يعاتب الانبياء وتمسك
القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور
اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر
الملائكة بالسجود لا آدم سجدة
الادنى للاعلى تعظيما وتكرمة لارادة
وتحية بدليل استكبار ابليس وتعذيله
بانه خير منه لكونه من نار وادم من
طين الثاني امر آدم بتعليمهم الاسماء
قصدا الى اظهار فضله الثالث
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين الذين من
جنتهم الملائكة الرابع ان المواظبة
على الطاعات مع الشواغل واكتساب
الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق
الثواب

٨ والمخلفون وهم المعتزلة والفاضي
والجليبي منا بوجوه الاول الآيات
الدالة على شرفهم وقربهم
وكرامتهم وموظبتهم على الطاعة
وترك الاستكبار واجيب بانها لا تفيد
الافضلية الثاني قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول انى ملك واجيب بان
المعنى لست بملك حتى يكون لى القوة
والقدرة على ازال العذاب باذن
الله كما كان يجبريل او يكون لى العلم
بذلك باخبار الله تعالى بلا واسطة
الثالث ما فيها كما عن هـ الشجرة
الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع
كونه تخيلا من الشيطان انما يفيد
الافضلية على آدم قبل البعثة
الرابع علمه شديد القوى يعنى جبريل
والمعلم افضل واجيب بانه مبالغ وانما
التلميز من الله الخامس ان يستكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فانه يقال لا يترفع عن
هذا الامر الامير ولا من فوقه ولا
يقال ولا من هو دونه واجيب بان
مثله انما يفيد الزيادة فيما جعل سببا
للترفع والاستكفاف ككون عيسى عليه
السلام ولد بلا اب و ابرا الاك
والابرص فالعنى ولا من هو فوقه
فى ذلك وهم الملائكة الذين لا اب
لهم ولا ام وقدرون على ما لا يقدر
عليه عيسى عليه السلام السادس
اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
واجيب بانه لتقديمهم فى الوجود وفى
قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع
انها مجردة فى ذاتها متعلقة بالهيكل
العاوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن
الشروخ والقبايح منصفة بالكمالات
العلمية والعلمية بالعقل قوية على
الافعال العجيبة مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخيرات ٧

الثاني ان آدم اتبهاهم بالاسماء وبما علم الله من الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
ينسب على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا به من النقصان
ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يدفع ما يقال
ان لهم ايضا علوما جمة ضعف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص للملائكة عن العالمين ولا جهة
لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالموظبة على العبادات وتحصيل الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة
والغضب وسائر الشواغل فى حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا ستويا فى المقارن وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر واودم
فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلص الذى به القوام والنظام واليقين الذى
هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة
لا المراسلة لا تناقل انتفاء الشواغل فى حقهم مما ينزع فيه احد وجود المشقة والالم
فى العبادة والعمل عند عدم المتاعب والضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقى الصفات
فى حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يمتك بان للملائكة عقلا بلا شهوة
ولابهايم شهوة بلا عقل والانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهايم
لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا
عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر اثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل
كذا فهو اضل وارذل بمن آثر بدونه لان اثر الشئ مع وجود المضاد والمنافى ارجح وابلغ
من اثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثار الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل بمن آثر
بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد ذكرنا نبي آدم والتكريم المطابق لاحد الاجناس يشعر بفضله
على غيره فضعف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على الفليل وليس غير الملائكة بالايجاع كبف
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٢) ايضا بوجوه ثلثية
وعقلية اما الثقلات فنهها قوله تعالى والله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك
الاستكبار فى السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر ولعظم حاصله
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامثال الاوامر ومن جعلتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب
والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وخصهم بالكرامة
المطلقة والامثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٧ واجيب بان بعضها على قواعدها
الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها
معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم
واقوم وعلومهم اكثرا واوجب
بان المقرون بقهر المضاد وتحمل
المشاق ادخل في استحقاق الثواب
من

٧ الصارف همته عما سواه والكرامة
ظهور امر خارق للعادة من قبله
بلا دعوى النبوة وهي جائزة ولو
بقصد الولي ومن جنس المعجزات
لشمول قدرة الله تعالى وواقعة
كقصه مريم وآصف واصحاب
الكهف وماتواتر جنسه من الصحابة
والتابعين وكثير من الصالحين
وخالف المتزلة لانها توجب
الناس النبي بغيره اذ الفارق هو
المعجزة والخروج عن بعض العادة
لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات
النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة
اكراما لا تصدقوا والاخلاق
بعظم قدر الانبياء لمشاركة
الاولياء والجواب ان الكرامة
لا تقارن دعوى النبوة وكثرتها
تكون استمرار تقص العادة والمقارنة
للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة
والكرامة تزيد جلاله قدر الانبياء
حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتدار
ومما هو أقوى في منع الاخبار
بالغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا
يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول والجواب انه لو سلم عموم
الغيب يجوز ان يخص بحال الغيبة
بقريظة السباق اذ يكون القصد
الى سلب العموم او يخص الاطلاع
بما يكون بطريق الوحي من

ذلك حين استجمله قر يش العذاب الذي اوعدهوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتيهم
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملاك حتى يكون لي القوة والقدرة على ازال لعذاب
بإذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها
قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين
يعني ان الملكة بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك نمر به
من الشيطان وتخيل ان ما يشاهد في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آ م عليه السلام قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريقتين ان تبلغ ونما تعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يرتفع عيسى في العبودية ولا من هو ارفع منه درجة
كذلك لن يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان واوعكست احلت بشهادة علماء البيان
والبصراء باساليب الكلام وعلمه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم
اقرب ودة لاصل الاسلام وهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق رد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل
الاولوية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا بلاء وكونه يبرئ الاكهم والابرص والمعنى
لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا بلاء لهم ولا من
ويقدر على ما يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا لالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
والمالكات الا يرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف
والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والمساكنة والاستكبار والاستعلاء في اساطان وقرب
المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسول ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقديمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به
لانهم اخفى فالإيمان بهم اقوى وبالحريض عليه اخرى واما المقاييس ففهم ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذواتها متعلقة بالهيكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما
مبدأ الشرور والفتن متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجهل وانقص
والخروج من القوة الى الفعل على التدرج ومن احتمال الغلظ قوية على الافعال الجسمية واحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك
حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعدها الفلسفة دون الملة ومنه ان اعمالهم المستوجبة
للمثوبات كثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن مخاطر المعاصي
المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر كونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكمالات وامرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل
واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنا في وتحمل المنع والمشايق ونحو ذلك على ما مر
(قال المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المراد على الطامات المحتجب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح
والترام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكيدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلة دعا
لاعور ان تصير عينه الموراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا الهانة وقد تظهر
الحواري من قبل عوام المسلمين تخلصا لهم من الحزن والمكاره ونعمى معونة فلما قالوا ان الحواري

انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجوز ولم يقع بل بما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لبي كافتراق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تتنازع عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجوز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تتنازع عن المعجزات بخاوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عندنا التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المتنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة اولي او معجزة لبي اخر نعم فديرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لبي يجوز ان يقع كرامة لولي لتساعلي الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عادته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ثابت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لذكرياء والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لذكرياء علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لبي آخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر رضي الله عنه على المنبر جبهته بها وند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه وامامنا علي رضي الله تعالى عنه فاكثر من ان نحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوها من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهدا في امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يرقون اديهم ويمضون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المنصوفة ولا يعدونهم الا في عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سببا وادوا بالابل ولم يعرفوا ان معنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه ببصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك بكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكي ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره
اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت
كثرة الاواباء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقص العادة
الثالث لو ظهرت لاغرض التصديق لانسداد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون
ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد
التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاواباء للانباء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء
ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت امهم
واباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس
وهو في الاخبار عن المعجيات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اواباء
مر تضيئ فما يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون
واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع لبس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا
لبس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه
بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع
حينئذ في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان
في الاصل مصدرا ويكون الكلام سلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبنى
على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع
وذلك لبس بلازم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى
وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها نبي من القرب والكرامة كما هو شأن
خواص الملوك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
اتباع احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة
والاخلاص ان الولي اذا باغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكال الاخلاص سقط عنه الامر
والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاصد باجماع المسلمين والاول خاصة
بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم
النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملوك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر
المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى
الخلق ففيها ملاحظة للجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة
ولاية غيرا لانباء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد
في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام
بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملوك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى
القرب والاختصاص ان الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض
العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا ولبس من الادب اطلاق القول به بل
لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة النبي معلقة بمصلحة الوقت
والولاية لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث
باطنها الذي هو لولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاواباء من امة محمد صلى الله عليه

٢ لا يبلغ الولي درجة النبي ولا يسقط
عنه التكليف بكمال الولاية ولا تكون
ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما
الكلام في ولايته فقيل هي افضل لما
فيها من معنى القرب والاختصاص
وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة
بين الحق والخلق والقيام بمصالح
الدارين مع شرف مشاهدة الملوك
متن

وسلم حجة تصرف ولايته بهم يتصرف في الحق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلمعروم الخطابات ولان اكل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادن زلة بل يترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكليف وسأله الاعتناق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض نقصان والتزول من معارج الملك الى منزل الحيوان بل ربما يحصل له كال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكليف من غير تأنم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالتأنم وذلك لجزءه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم اعود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجع على بعض العقول والمتحمسون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادن طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شغل عن ذلك الجانب ولهذا ينعي عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر) اظهرا امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتعليم وتعين عليها شدة النفس وتشتاق فيها المعارضة وهو جازع عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هي العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خلافا في نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخيل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ما هو رأى المتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجرى مجرى الشهادات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليراقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الاستعانة بآرقي والعود وفي جواز تعليق التائم والتفث والمسح والمسئلة فرعية

٢
اظهرا امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتعليم وتعين عليها شدة النفس وتشتاق فيها المعارضة وهو جازع عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هي العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خلافا في نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخيل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ما هو رأى المتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجرى مجرى الشهادات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليراقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الاستعانة بآرقي والعود وفي جواز تعليق التائم والتفث والمسح والمسئلة فرعية

واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة
فشبوتها يكاد يحس بحرقى المشاهدات التي لا تنقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
العين حق وقال العين بدخل الرجل القبر والجل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله
تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلفونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد
وكان الرجل منهم ينجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه ام اركا يوم الاعانة فالتمس الكفار
من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله
واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل ممت
ويغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يغضونه
من جهة الدين ثم لا فائدين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعود وفي جواز
تعليق التمام وفي جواز النفث والمسح واكمل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة
بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو صدر او مكان وحقيقة
الموت توجه اشياء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء ورجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد
الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فغناء رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علالة
البدن واستعمال الآلات او التبرى عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير
من مباحث المتكلمين يرى في اظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية و يعلم عند تحققي المقاصد
الاصولية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاجادة المعدوم وثبوت
الجزء والخلاص وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحياة بالبنية وعدم
لزوم تناسخ القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة
او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما آخر بحث اجادة المعدوم خاصة الى ههنا
لما فيها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد
بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على
امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء
على بقاء ذواتها في العدم حتى او بطلت لاستحالات اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال
بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فليزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تنبى كالاصوات والارادات
لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز
اعادتها للعبد وللرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقتناعا ان الاصل فيما
لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذر في بقعة الامكان ما لم يذك عنه قائم البرهان في ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل
والزما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون شيء
ممكنا في وقت ممكنا في وقت لا قطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان الوجود
وهو اوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب
من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على انساب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون يشبه ان يكون هذا هو المقي
والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يقدره زيادة الاستعداد

٩ يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة
مطلقا ولبعض المعتزلة في
الاعراض ولبعضهم في غير الباقية
منها كالاصوات لنا اقتناعا ان الاصل
هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او
الامتناع والزما ان المعاد مثل المبدأ
بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممكنا
في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول
افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على
ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون
عليه وفيه نظر لا يقال له امتنع لاهو
لازم لان نقول فيمتنع اولا

معلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالدات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن
 الاقرب ان تحمل الامادة اتي جعلت اهلون على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ما كانت
 عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل بحجبتها الذي انشاءها اول مرة لا على
 اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك لقابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القم به فان قيل
 ما معنى كون الاعادة اهلون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تنفوت المقدورات بالنسبة
 اليها قلنا كون الفعل اهلون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية
 وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة
 الفاعل فالكل على السواء لا يقال غلبة ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني
 كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ياتي في امتناع وجوده لانه لا يمتنع وجوده عليه والاشارة
 اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي اليجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان
 الوجود لا يستلزم امكانها لانقول او امتنع المعدوم لانه لا يمتنع وجوده اوليا كما امتنع لذاته
 ثم امكان الوجود مستلزم لامكان اليجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا
 كونه معاد او هو معنى الوجود ثانيا (قال والمنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان
 الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموحود او لا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلو عن شوائب
 التقليد واتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونم ما قال الشيخ من ان كل من رجع
 الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
 بمتنع وارد بالمتنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه
 الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد منع
 ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تحلل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك
 الشيء بل وجوه السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي انحاده بالشخص وبكفى لصحة
 تحلل العدم كتحلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب الموافف هذا الوجه
 بيان لدعوى الضرورة وهو مخاف كلام القوم وللحق فان ضرورة مقدمة
 الدليل لا توجب ضرورة المدعى الثاني اوجاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته
 لجواز اعادة وقت الاول لانه من جملتها ضرورة الوجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
 بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التباين وبطريق الاثر
 على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه
 معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جاع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
 في زمان واحد من جهة واحدة نه مبتدأ ومعاد لما شرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا
 ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للفرقة
 والامتنياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتنياز بينهما
 بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات
 والجواب اننا لانسلم كون الوقت من الشخصات فاننا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتفسير الاعتبارات والاضافات
 لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم قلنا سلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
 مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا
 ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اول لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
 في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة

مكافرة ومنهم من تمسك بوجوه
 احدها انه لو اعيد لزم تحلل العدم
 بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة
 ورد بالمتنع بان حاصله تحلل العدم
 بين زمانى وجوده بعينه وما ذلك الا
 كتحلل الوجود بين العدمين الشيء
 بعينه الثاني انه لو جاز اعادته
 بجميع مشخصاته لجاز اعادة
 وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه
 معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع
 بكونه معادا اذ هو الموجود في الوقت
 الثاني ورفع للامتياز اذ لم يكن معادا
 الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت
 ليس من جملة الشخصات ولو سلم
 فالوجود في الوقت الاول انما يلزم
 كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معادا
 او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر
 وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع
 اول لا الواقع في زمان اول والمعاد
 هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان
 الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد
 ابتداء ما مماثلة في الماهية
 وجميع الشخصات فيلزم عدم
 امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتنياز
 في نفس الامر غير لازم وعند العقل
 غير مستحيل الرابع ان المعدوم لا اشارة
 اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم
 عدم ثبوت المعدوم ان التمييز
 والثبوت عند العقل كاف لصحة
 الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز

ان يوجد

في البحث الثاني اختلف الناس في المعاد

فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يقف بصورة واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لترده في ان النفس هو المزاج ام جوهر باق وابته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والحلي والراغب والقاضي وابي زيد روحاني وجسماني ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وابس يذبح لانه عوفي في الدنيا الى بدن ما وهذا عوفي في الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول يانه لبس هو الاول بعينه لا يضر ويرى ما يؤيد بقوله تعالى كلما مضجت جلودهم يدنسهم جلودا غيرها وقوله تعالى او ايس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلوى وما ورد في الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرر الجهنمي مثل احد لنا انه امر ممكن اخبره الصادق اذ تواتر من نبي القول به وورد في التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينساون وقوله يحسب الانسان ان لن نجتمع عظامه يوم تشقى الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يستنزل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التشبيه للمعاد ازروحاني ترغيبا وترهيبا للعوام وتبيينا لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب في التبليغ والقصد الى التضليل

بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والالام يكن اعادة له بعينه بل بالقلبية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم وسلسل الثالث او جاز ان يعاد المعدم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ماؤه في الماهية وجب العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتركا في الماهية وجميع عوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلبس وعلى العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يحسب بانه لو صح هذا الدليل لجز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا ملائمة لهذا باعادة المعدم والرايع ان المعدم تتنوع الاشارة اليه اذ يبقى له ثبوت اصلا فيمنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة لقائلين بثبوت المعدم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن لبس بشئ لاننا اخذنا للقضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنوان في الجملة يصدق عليه المحمول فالعني ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالعني ههنا ان المعنى الذهني المعدم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما لبس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه باننا معني بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معاد او في زمان وذاك مبتدأ وفي زمان اخر ولا المناقشة في ان هذان نفس الاول او مثله وهذا انقدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه (قال في البحث الثاني ٩) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسئلة ولا في الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعماء منهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يقف بالوت وزوال الحيرة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشريع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لترده في ان النفس هو المزاج فيقضي بالوت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكرز له المعاد وانفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عند هم جسم سار في البدن سرعان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورة واعراضه فلا يعاد وانفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للنفاس فيعود الى عالم المجردات بقطع العلاقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكوفي والحلي والراغب والقاضي ابى زيد البوسني الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جها ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصاري والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون يحدث الارواح ردها الى الابدان لاني هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقدمها وردها

اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وإنما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلا لا يكونه مما ذهب اليه الناسخية والنصارى ولا يعاون ان الناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقواهم بالتثابت واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده وبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالعباد الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة السابقة بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعرض ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى ولا يعبدان يكون قزله تعالى او ايس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المشاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا المبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فموجب في المشب انها عقوبة لغير الجاني قال لاما المعتمد في اثبات حشر الاجساد داليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعراض المستحقين ولا يتأتى ذلك الا باعاده لهم باعبارهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الابهر واجب وربما يتسكرون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء وبناء على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كرن ترك الجزاء ظلم لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الابدية وانه لا يكتفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعاده نهما والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوحد او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولم يرد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجساد الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعبدنا قل الذي فطركم اول مرة بحسب الانسان ان ان تجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنسائه وقالوا جلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى ها يوم تشقق

الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسيراً فلا يعلم إذا بعث ما في القبور إلى غير ذلك من الآيات
وفي الأحاديث أيضاً كثيرة وبالجملة فثبت الحشر من ضرورات الدين وانكاره كفر ييقن
فإن قيل الآيات المشهورة بأبعاد الجسماني ليست أكثر وأظهر من الآيات المشهورة بالنشيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعاً فلنصرف هذه أيضاً إلى بيان المعاد
الروحاني وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان على وجه يفهمه العوام
فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلايق لإرشادهم إلى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب
القوة النظرية والعملية وتبقيّة النظام المفضي إلى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة بما يمتدونه لذة وكالا والانهيار عما يمتدونه منه المصائب ونقصانها وأكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية وللذات العقلية وتقتصر على ما لقوه من اللذات
والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب أن تخاطبهم الأنبياء بما هو
مثال للمعاد الخفي ترغيباً وترهيباً للعوام وتبيناً لأمور النظام وهذا ما قال أبو نصر الفارابي
إن الكلام مثل وخيالات لفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سبباً على القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه وما ذكرتم من حل كلام الأنبياء ونصوص
الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للأنبياء إلى الكذب
فيم يتعلق بالتبليغ والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق والتعصب بطول العمر لترويج لباطل وإخفاء
الحق لأنهم لا يفهمون هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل إن هذه الظواهر
مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مثل المعاد الروحاني والذات والآلام العقلية
وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الإسلام لكان حقاً لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ينفيه (قال احتجاج المنكرون بوجوه الأول ٧) إن المعاد الجسماني موقوف على إعادة العدم
وقد بان استحالتها وجه التوقف إما على تقدير كونها إيجاداً بعد الفناء فظاهراً وإما على تقدير
كونها اجماً واحياً بعد التفرق والموت فلا قطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الأعراض
والهيات والجواب منع امتناع إعادة وقد تكلمنا على أدلته ولو سلم فالمراد إعادة الأجزاء
إلى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يضرننا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه الثاني
لأن كل إنسان إنساناً وصار غذاءه جزءاً من بدنه فالأجزاء إما كولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن
المأكول وإما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً لآخره على أنه لا أولوية لجملة أجزاء من بدن
أحدهما دون الآخر ولا سبيل لجملة أجزاء من كل منهما وإيضاً كان الآكل كافر أو مأكول
مؤمناً يلزم تنعيم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المطيعة والجواب أن معنى بالحشر إعادة
الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالغذية فالمعاد من كل من الآكل
والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد فإن قيل يجوز أن يصير تلك
الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الآكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويؤود
المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي مكانه فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزءاً
لبدن آخر فضلاً عن أن تصير جزءاً أصلياً وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من إيصال الأجزاء إلى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج إلى إعادة
الجمع والتأليف بل انما يعاد إلى الحياة والصور والهيات فإن قيل الآيات الواردة في باب الحشر
من مثل من يحى العظام وهي رميم أدامتنا وكأنا تراباً إذا مرقتم كل ممزق أنكم في خلق جديد تشعر
بأن الأصلية وغير الأصلية ومتنازع الحق والمبطل ومتوارد الأثبات والتبني هي إعادة الأجزاء
باسرها إلى الحياة لا الأصلية وحدها ولا إعادة العدم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس

٧ لا لئله مبنى على إعادة العدم
للقطع بفناء المزاج والحياة والتأليف
والهيات وقد ثبت استحالتها ورد
بمنع المقدمتين الثاني لو أكل إنسان
إنساناً فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد
في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه
معاداً أو بالمعكس على أن لا أولوية
ولا سبيل إلى جملة أجزاء من كل
منهما وأنه يلزم في كل الكافر المؤمن
تنعيم الأجزاء العاصية وتعذيب
المطيعة ورد بان المعاد هي الأجزاء
الأصلية ولا محذور وأما الله يحفظها
من أن تصير جزءاً أصلياً لبدن آخر
بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل
الأجزاء إلى مستحقه فان قيل مثل
من يحى العظام وهي رميم أدامتنا
وكأنا تراباً يشعر بان المتنازع إعادة
الأجزاء بأسرها قلنا لأنه ورد إزالة
لا سبيل إعادتهم أحياء الرميم والتراب
والوارد لاثبات نفس إعادة أيضاً
كثير مثل وهو لذى يبدأ الخلق
ثم يعيده فسيقواون من يعيدنا
قل الذي فطركم أول مرة الثالث
أن إعادة الأجزاء لا تعرض عبث والغرض
عائد إلى الله تعالى نقص وإلى العبد
أما إيصال الم وهو سفيه أولدة ولذة
في الوجود سيما في عالم الحس أدهى
خلاص من الم والآلام يعقبه
الخلاص غير لابق بالحكمة ورد بمنع
لزوم الغرض ومنع إحصائه فيما ذكر
أذرعاً يكون إيصال الأجزاء إلى المستحق
غرضاً ومنع كون اللذة سيما الأخيرة
دفع الألم متن

الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين اسئدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل اسئدوا هم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبية على كمال العلم والقدرة واما حديث اعاده المعدوم والاجزاء الاصلية فلهذه لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا غرض عبث لا يلبق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تزديده عنه والغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ابصال الم وهو لا يلبق بالحكيم واما ابصال للذة ولا لذة في الوجود سمى في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم والالم في عدم الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما تصور ذلك بان يوصل اليه الما ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لا ابصال الم بعقبه خلاص وهو غير لابق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ابصال للذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ابصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخرى من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه (قال تنبيه ٩) القائلون باعاده الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تنفني بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بياض في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والتبرؤ من ظلمات التعاليق وبقائها ملتدة بالكمال او متأمة بالنقصان والالاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة بيد آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آفة به لم تفارقه الا لتقاء قابلية لتصرفاتها الخفية عادت القابلية عاد التعلق لاحالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشرقة بان الارواح من قبيل الاجسام دلي ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجري الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يرجع به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحى به الجوهر والروح يحى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للقضاء غير دائمة البقاء على ما يراه افلا سفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجع من الكرامة قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة القضاء واختلف القائلون بها في ان القضاء باعدام معدوم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضده هو القضاء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان القضاء وان لم يكن تحييرا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احده الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك القضاء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني في

(تنبيه) بعد اثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لا يفتقر اثبات المعاد الروحاني الى زيادة بيان لانه عبارة اما عن هودها الى ما كانت عليه من التجرد المحض او التبرؤ من ظلمات التعاليق او متأمة بما اكتسبت واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي يس بمقول ولا منقول اما ان تعلق به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة او متعلقة بيد آخر متن

٧ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدوم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي وبعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل باسرها فافن كالوجود باسرها واما الثاني فقال ابن الاخشيد يخلق الله تعالى القضاء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق الله في كل جوهر فناء فيقتضي فناء في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق بعدد كل جوهر فناء لافي محل وقال ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء خلقه الله لافي محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرمين الاعراض التي تحت اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوله الاكوان التي يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس بلاق بل يخلق حالا

في حالا متن

ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعد ذلك جوهر فناء لاني محل فتفني الجوهر وقال ابو هاشم واشباعه بخلق
فناء واحد لاني محل فتفني به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فرفع
بشران ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لاني محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكوفي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حاله لا فاذا لم يخلقه الله تعالى
فيه اتفنى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب ان تصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها
الله فيه فني وقال القاضي في احد قوله هو الاكون التي يخلقه الله تعالى في الجسم حاله لا فني
لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بياق بل يخلق حاله لا فني لم يخلق فني واكثر هذه
الافاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امر محققا في الخارج وضد البقاء قائما بنفسه
او بالجواهر وكون البقاء موجودا لاني محل ولعل وجد البطلان غني عن البيان (قال المبحث الرابع ٢)
يعني ان لنا دليلين بحقيقة الفناء وبحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بايجاد بعد الفناء
او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى واعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع
سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها
الى ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم اخبر الاولون بوجوه الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ودد بالجمع وكيف وقد
اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر اى في الوجود
ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القياسة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز
ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود وهو المتوحد في الالهية واصفات الكمالات
كما اذا قيل لك هذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا زار سواه اوهو
الاول والاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء اوهو الاول خلافا والاخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان الاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكن لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به الا بقاءه كبقائه هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
كما في قوله تعالى ان امرء هلك قبل ان يعمل لم يضره وجه الله تعالى فهو هالك اى غير ثابت
عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبداء الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء
من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بمدايدانه لا تنصو بدون تخلق العدم واجيب باننا لانعلم ان
المراد ببدء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله يبداء خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مربيا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبداء الله الخلق قل سيروا في الارض
فانظروا كيف يبداء الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم ويخلقون افكا اى يركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لا يطابق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سوله كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه
كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والبقاء هو العدم واجيب بالمنع بل هو

كما اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد
الفناء او جمع بعد التفرق والحق
التوقف اخبر الاولون بوجوه الاول
الاجماع قبل ظهور المخالفين ودد بالمنع
الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر
ولا يتصور الا بانعدام المخاوف وليس
بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب
بان المعنى هو المبدأ والغاية اوهو الاله
لا غير اوهو الباقي بعد موت الاحياء
اوهو الاول خلقا والاخر زرقا
الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه وليس المراد الخروج عن
الانتفاع لان منفعة الدلالة على
الصانع باقية بعد التفرق واجيب
بان الامكان هلاك في نفسه وكذا
الخروج عن الانتفاع الذي خلق
الشيء لاجله وان صلح لمنفعة اخرى
وليس خلق كل جوهر للاستدلال
الرابع قوله تعالى وهو الذي يبداء الخلق
ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء
من العدم فكذا العود واجيب بان بدء
الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله
تعالى وابدأ خلق الانسان من طين
الخامس قوله تعالى كل من عليها فان
واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج
عن الانتفاع المقصود مثل فني الراد
والطعام وافضلهم الحرب

خروج الشيء عن الصفة التي يتنفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني أطعمهم والشراب
ولهذا يستعمل في الموت مثل انفسهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء
فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والبقاء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من تأويل
اذ لو جاز على ظاهرهما لزم كون الكل هائلا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه
أملا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه
ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى
المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه
كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعتراض بان حله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا
عن الظاهر (قال احتجاج الاخرين ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد اما هو بالجمع بعد
التفريق لا بالايحاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه والملازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضع اجر من احسن
علا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العصاة بيان المزمع ان المعاد
لا يكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادعائه
ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم يجادها ان لم يكن
الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العمدة
في الاستحقة هي هوال ح على ما مر وقد يقرر بانها اوعدهت لما علم اتصال الجزاء الى مستحقه لانه
لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعبد بعينه ام مثله خلق على صفته اما على تقدير البقاء بالكلية
فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والصفات والصفات
التي بها تمايز المثليين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان
الدالة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعزل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية عن التفرق والافلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليلتم وصول الحق الى المستحق لانا نقول
المقصود ابطال رأي من يقول ببقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم اليجاد
وقد حصل ولو سلم فقلنا ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمنا
انها لا تفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالدالة هو ان الله يوصل الجزاء
الى المستحق ولا دلالة على انا فلهذا ذلك بالاتصال البتة وكفى بالله علما واوسلم فعل الله بخلق علما
ضروريا او طريقا جليا جريا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان قول الحكيم لابد ان يكون لغرض
لامتناع المبت عاينه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع
الوجود بل الحياة وليس ايضا جزاء المستحق كالمذاب والنسوان والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر
ورد بمنع تحصيل الغرض في المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك حكما ومصلحة لا يعلمها غيره
على ان في الاخبار بالاعدام اطلاقا المكلفين واظهار الغاية لعظمة والاستغناء والتفرد بالدوام وبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجيهان على طريق تقرير الجزاء اما الثاني
فظاهر واما الاول فلانه دام التأليف والهيئات التي بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلبس المعاد
بالمثل ويحجب بانه يجوز ان لا يندم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بماله من الجهات
مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالبقاء لا مجموع الجواهر والصفات واتعينات كما اذا
جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرا م عجيفا ساقط الاعضاء وعن
الثاني بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والام على طريق الجزاء انما هي النصوص
الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا اليجاد وبعد العدم كقوله تعالى

اجتج الاخرون بوجوه الاول ان المعاد
بعد لعدم لبس هو المبدأ بعينه فلا
يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد
عرفت ضعفه الثاني وهو الممتزلة انه لا
تصور في الاعدام غرض اذ لا منفعة
فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل
واجب بان من الغرض اللطف
للمكلف واظهار العظمة والاستغناء
والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الايات
المشيرة بان النشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق ارنى كيف يحيى
الموتى انى يحيى هذه الله بعد موتها
وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى
غير ذلك والجواب ان غايتها عدم
الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة
ليان الاحياء والجمع ثم هي معارضة
بآيات تشير بالبقاء كما سبق متن

واذ قال ابراهيم رب اني كيف نحبي الموتى الاية وكقوله او كما ذى مر على قرية الى قوله ثم نكسوها الجمل
وكقوله كذلك التشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعدما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه
يرى وبشاهد مثل اوله يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله
يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشيرة
بالتفريق دون الاعداد والجواب انها لا تنفي الاعداد وان لم يدل عليه وانما سبقت بيانا لكيفية
الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر
ولشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشيرة بالاعداد والقضاء (قال المبحث
الخامس ٤) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي
عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخرصان عليهما
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
وجعلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى السلاسل بالدين والمراعاة لاجماع المسلمين
ثم لا فائول بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
واقدر آة زلة اخرى عند سكرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازافت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت
الحجيم للغاوين وجعلها على التعبير من المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققة مثل ونقح في الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضغفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا
لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والالزم باطل للاجماع على دوامهما ولانصوص
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الأدلة وبحمل الهلاك
على غير انقضاء كما مر وبالدوام المجمع عليه هوانه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بمبحث
لا يبين على العدم زمانا يتدبه كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعه وهذا لا ينافي في فناء
لحظة الثالث انهما لو وجدنا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه
لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العناصر فيهما وهبوط آدم
منها ولا في عنصرية لانها لا تتسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ
الاعود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا
من جهات مختلفة انما تتحد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم
بين العالمين خلاه وقد تبين استحالة ولانه يشتمل لاحالة على عناصرها فيه احياز طبيعية
فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكوت كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم
لكونه طبيعيا وحركته عنده الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة
والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا قل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لاحالة يكون
في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجيح
بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسئلة عندنا كاستحالة
الخلاه وامتناع الخرق والالتيام وفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات
وترجيح التساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحديده بالمحيط والمركز انما هو
جهة اعلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين
في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاه ولا يمنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس من الجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لبعض
المعتزلة لنافضة آدم وحواء
والنصوص الشاهدة بذلك مثل
اعدت للمتقين اعدت للكافرين
وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجنة
لغاوين وجعلها على المجاز عدول
عن الظاهر بلا دليل اخرج
المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث وضغفه ظاهر
الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه وهو باطل
بالنص والاجماع قلنا يخصان من
عموم الاية او يحتمل الهلاك على غير
الانقضاء او تغييبان لحظة وهو لا ينافي
الدوام عرفا الثالث لو وجدنا فاما في
هذا العالم ولا يتصور في افلاكه
لا امتناع الخرق والصعود والهبوط
ولا في عناصره لانها لا تتسع جنة
عرضها كعرض السماء ولان عود
الروح الى البدن في عالم العناصر
تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه
لافتقاره الى تحدد الجهات يكون
كريا فيكون بين العالمين خلاه ولانه
يشتمل على عناصر واحياز طبيعية
لهما فيكون لعنصر واحد حيزان
طبيعيان ويلزم ميله اليه وعنه
قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه
لا يمنع كون العالمين في محيط بهما
بمنزلة تدويرين في فلك ولا كون
العناصر مختلفة الطبائع ولا كون
تحيزها في احد العالمين حيزا
طبيعي والتناسخ تعالى النفس
في هذا العالم ببدن آخر

خاتمة لا قطع بمكان الجنة والنار
والاكثر من على ان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش لقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم
سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين والحق التوقف
متن

المبحث السادس سؤال القبر وعذابه
حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا
ربنا امثنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وايست الثانية الا في القبر يرزقون
فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى
الله عليه وسلم القبر روضة من
رباض الجنة او حفرة من حفر النيران
والاحاديث في هذا الباب متواترة المعنى
تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما
السمع فقوله تعالى لا يدورون فيها
الموت الا الموتة الاولى واوكان في القبر
حيوة ولا محالة يعقبها موت لكان
قبل الجنة موتان وقوله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله
تعالى حكايمة ربنا امثنا اثنتين واحييتنا
اثنتين واوكان في القبر
احياء لكانت الاحياء آت ثلاثة
في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
والجواب ان اثبات الواحد والاثنتين
لا ينافي وجود الثاني والثالث ثم
الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم
الاحياء في الآخرة ولم يتعرض
لمساقى القبر لانه ليعفاء امره ووضعه
اثره لا يصلح في معرض التعجب
في الايمان والتعجب من الكفر
وان قولهم امثنا اثنتين واحييتنا
اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك
ما في الآخرة لانه معين وقيل بل
في القبر والحشر لان المراد احياء
يعقبه علم ضروري بالله واعتراف
بالذنوب واما العقل فلان اللذة والالم
والكاملة ونحو ذلك تتوقف على
الحياة المتوقفة على البنية والمزاج
ولان الميت بما يرى مدة بحاله من غير

الطبايع ولا يكون تغيره ما في احد العالمين غير طبيعي وليس التسخن عود الارواح الى ابدانها
بل تعلقها بيدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يلبق بالقائلين بوجود الجنة والنار
يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها الله صريحت لا بد من ذلك
على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير انشاء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار
والانسان وسائر المنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل
بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثر من على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبها بقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه
اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكرو تكبير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب
خلافه الى بعض الممثلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب
الى المعتز لانه رآه منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المماندين للحق لنا الآيات
كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك
في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم
نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امثنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى
الحيتين ليست الا في القبر ولا يكون الا لا نموذج ثواب وعقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله
صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رباض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه مر بقبرين
فقال انهما لبعثان الحديث والحديث المعروف في الملكين اللذين بدخلان القبر ومعهما مرزبانان
فبسا لان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المستطوعة في
الكتب المشهورة وقد نوارهن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك
في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو الممتزجين بظواهر الشرايع
فقوله تعالى لا يدورون فيها الموت الا الموتة الاولى واوكان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت
اذلا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى
هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها
فلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم
الجنة بالموت بمنزلة تعاقبه بالحال اي لو امكن فيهما موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت
لكن ذلك محال فان قبل وصف الموتة الاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون
الآية حجة على التمسك لانه قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيتها فان قيل
يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة
القبر قلنا يا بابه بناء المرة وناء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم اوتافا حياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امثنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء آت ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور واوكان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات
الواحد او اثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة
وابتات الامانة والاحياء فقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حله على جميع ما يقع بعد حيوة
الدنيا من الامانة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في افظ
ثم الثابتة بمض نبوة عن ذلك ثم اظهر ان المراد الامانة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض

٤ تحرك وتكلم وربما يدفن في مضيق لا
يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه
الرياح رماده وتجويز حيوته وعذابه
ليس بأبعد من تجويز مبرير الميت
وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة
بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه
لوسم اشتراط الحياة بالبنية فلا يبعد ان
يبقى من الاجزاء الاصلية ما يصلح
بنية وان يكون التعذيب والمسألة
مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا
يشاهده الناظر وان يوسع القادر
المختار المحرر بحيث يمكن الجلوس
من

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين
ان للميت في القبر نوع حياة قدر ما تألم
وتلذذ ولكن في إعادة الروح البتردد
وامتناع الحياة بدون الروح ممنوع
من

٢ لمبحث السابع سائر ما ورد في
الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها
والصراط والميزان والحوض
وتفصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق
فوجب التصديق وانكر بعض
المعتزلة الصراط والميزان على ما
وصفوا لان ما هو ادق من الشعر واحد
من السيف والعبور عليه او امكن
فعذاب والاعمال اعراض لا يعقل
وزنها فالصراط طريق الجنة
وطريق النار والادلة الواضحة او
العبادات والشرعية والميزان
العدل الثابت في كل شيء او الادراك
كالحواس للمحسوسات ولعلم
للمعقولات والجواب ان الله يسهل
الطريق حتى يمر البعض كالبرق
الخطف وهكذا حتى يمر البعض على
الوجه والاعمال توزن صحايفها
او يجمال الحسنات اجساما نورانية
والسيئات ظلمات

لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما سيجي فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الاوهية
ووجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر واما في قولهم امته اثنتان واحييتنا اثنتين فالاماتتان في
الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء وترك ما في الاخرة لانهما عين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد
احياء تمقبة معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من القبور
فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا زاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة
والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فاننا نرى
الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر لتلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق
او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يدفن على صدره كف من الذرة فتري
باقية على حالها بار بما يأكله السباع وتحرقه النار فيصير رماد تذروه الرياح في المشارق والمغرب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤله وجوابه وتجويز ذلك سفطة وليس بأبعد من تجويز حياة
سائر الميت وكلامه وتعذيب خشية المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجالا
ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر لصادق بها
لزم التصديق وتفصيلا انا لانسلم اشتراط الحياة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر
ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة اول الاجزاء
الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بلفساد المختار المحي
الميت لا يستبعد توسيع الحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز
امثال ذلك يفضي الى السفطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به
الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي
من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال
الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
على ان الله يبعد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما تألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار
والاثر لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع
وتما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حياة كس اصابته سكتة ويشكل
هذا بجوابه لانكر ونكير على ما ورد في الحديث (قال المبحث السابع ٢) في سائر السمعيات المتعلقة
بامر المعاد وجلة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف
قبل اف سنة وقبل خسون اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوههم انهم مسؤولون
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان ازنائه طائر في عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوههم انهم مسؤولون فور بك لنسألهم اجمعين وهول
شهادة الشهود العشرة الالسنه والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار
والحفظ الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجاودهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم
وليلة يأتي على ابن آدم الا قال اني اذلت في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

ثم يبحث الشان من ذهب المحققون
من الحكماء الى ان ماورد في الشرع
من تفاصيل احوال الجنة والنار
والثواب والعقاب تمثيل وتصوير
لمراتب النفوس واحوالها في
السعادة والشقاوة ولذاتها
وآلامها فانها لا تفي بل تبقى ملتهمة
بكمالاتها فذلك ثوابها وجنائها
او مآلها بقصصاتها فذلك عقابها
ونيرانها وانما تنبه لذلك في هذا
العالم لما بهما من العلابق والعوايق
الرابطة بالمفارقة ولبست شقاوتها
سرمديّة التوبة بل قد تدرج من
درجات الشقاوة الى درجات السعادة
وانما لشقاوة السرمديّة هي الجهل
المركب الراسخ والشرارة المضادة
للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان
قوات كمال النفس يكون اما لامر
عدي كقصص الغريزة او وجودي
راسخ او غير راسخ كل من الثلاثة بحسب
القوة النظرية او العملية فالذي
بحسب نقصان الغريزة لا عذاب
عليه والذي بحسب مضاد راسخ في
القوة النظرية كالجهل المركب
فيعذبه دائماً والثلاثة السابقة تزول بعد
عذاب مختلف في الكيف والكم
بحسب اختلاف الهيئات المضادة
في شدة الرداء وضعفها وفي سرعة
الزوال ويظهر وان كانت النفس
مخالبة عن الكمال والشوق اليه وعما
يضاهيه فهي في سعة من رحمة الله
تعالى ولم يجوز بعضهم كونها
معطلة عن الادراك فزعم انها لا بد
ان تتعلق بحسب آخر على ان تكون
نفسه تدبر وهذا هو الشان صحيح
او على ان تستعمله لا مكان التخيّل
فالتخيّل الصور التي كانت عندها
تؤتد بذلك ولا يكون ذلك الجسم
مراجا ليقضي فيضان نفس بل يكون
جراما سماويا او هوائيا او نحو ذلك ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسماني لان للتبشير والانداز نفعا ظاهرا في امر النظم
والايناء بذلك بثواب المطيع وعقاب العصاة ازيد لانفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرر للمعذب متن

وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غيرة ترهقها فترة وهول
المناداة بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى
الا فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابد او اذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك انت في الان فلانا
شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابد او الحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والنقد بصير
ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات هؤلاء
وسررائهم وآلام ادراك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر
اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء والصالحين والاتقاء فيه ترددوا ظاهر السلامة تنزل عليهم الملائكة
ان لا تخافوا ولا تحزنوا الان وانياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر
مدود على متن جهنم يرد الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ماورد
في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى
وان منكم الا واردة وانكره لقاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن الخطور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصالحين يوم القيامة فلو ابل المراد به
طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكاة
وتحورها وقيل الاعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرة
و يقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالشي على الماء والطيران في الهواء فانيته
مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كمالا في الحديث ان منهم من هو كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تخور رجلاه وتعلق يده
ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين لقسط ليوم القيامة
وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فانه هاوية ذهاب كثير
من المفسرين الى انه ميزان له كفتان لسان وسانقان عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث
تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهبوا الى ان الاموال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت
وتلاشت بل المراد به العدل انشأت في كل شيء ولذا ذكره بالجمع والافعال الميزان المشهور واحد
وقيل هو الادراك في ان الانوار البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس
وميزان المعقولات لعلم والمقل واجب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فلان ستظام وقيل اكل مكلف ميزان وانما الميزان
الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الخوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر
وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكبرائه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام
ابن نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الخوض
(قال المبحث الثامن ٢) في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل
فيقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات
المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثر من فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام
العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت اذلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو
فهي ابدية عندهم لا تفي بتخراب البدن بل تبقى ملتهمة بكمالاتها مبتهجة بادراكها وذلك
سعادتها وثوابها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او مآلها بفقد الكمالات

وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل وانما لم تنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلايق والموايق الزائلة بمفارقة البدن فاورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجزات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام وتدرج بمالها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لاجل الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كالات النفس يكون اما لامر عدمي كعدم ان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي امارا سيئة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير سنة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معاف هو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كاجل الجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايما واما الثلاثة الباقية اعني النظريتين غير الراسخة كاعتقادات العوام والمفارقة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت ادم رسوخها او كونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاتها لاكتسابها ما يضاف الى الكمال او لا يشتغلها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضافه وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق اجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادئ صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها يل على ان تستعملها لا مكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وسمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاعلى وجه اعانة المعدوم وجوزوا حل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعدا للوقوع في الحكمة الالهية لار للتبشير والانداز نفعها ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانداز بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرف قليل بميزة قطع العضو ولا صلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضله) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلا فالامثلة الا ان الخلف في الاعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيتيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعد فانه فضل وكرم يجوز انسابه اليه فيجوز ان لا ياقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

فلا يخلف على اختلاف في الوعد ولا يستحقهما العبد الا بمعني ترتيبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليها في مجاري العقول ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول مامر من انه لا يجب عليه شيء الثاني الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان مستفج عقلا والشكر بلا مشقة صحيح فلا بد للمشاق من عوض لئلا تكون عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستفج هو الاحسان للشكر لا يجاب الشكر على الاحسان ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض فيكفي التفضل عوضا الثالث لو وجب استحقاقا لما سقطا عن واطب طول عمره على الطاعات ثم كفر او على المعصية ثم آمن ولو كان الموت على الطاعة او المعصية شرطا في الاستحقاق لم يتحقق اصلا اعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلا منفعة تقابلها وهي الثواب ظلم وبلا مضرة في تركها وهي العقاب مستلزم لوجوب التوافل لثبوت المنفعة في فعلها ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان له وجه وجوب بصفة المشقة او جعل شاقا لغرض آخر الثاني عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجترار على المعاصي ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود الثالث لو لم يجبا لزم الخلف والكذب في اخبار الصادق ورد بان الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق

من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما بفتح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليهما في مجازي العقول والعمادات فما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات المبدوان كثرت لانني بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوبى له من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسببه الذي يقوم بمؤنته وازاحة غلله والولد على خدمته لآيئه الذي يربيه وعلى مراعاته ونوحي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقاب يستفحقون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والعجب وزوم العوض وفتح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يفتح وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لغرض ولو سلم لكني بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واطب طول عمره على الطاعات وارتد بعد بقاءه تعالى في آخر الحياة وان يعاقب من اصر دهره على كفره وتبأ واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالا تفق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والمعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافقة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق لمة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط اخرج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقته تقابلها تكون ظلما والله منزّه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليجن اجابه ورد بهد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا لانعم السابقة او يكون لغرض امر آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوائنا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعه وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لانفي ذلك الى التواني في الطاعات والاجترار على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تربي عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالامضار تنزب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد لكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب وبمجرد جواز الترك غير قادح الثالث الايات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع لبنة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ

٢ (خاتمة)

من فروع المعتزلة اختلافهم في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالقيح والاخلال بالواجب فقال المعتزليون لا اذ العلم لا يصلح حلة واذ في كل لحظة اخلال بما لا يحصى من القبايح وقال المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لا يوم من بالله العظيم قالوا الم نك من المصلين ولم نك نطم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما خلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه يحسن من غير استحقاق ولان الدوام لطيف فيجب والخلوص ادخل في الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق فقبل وقت الطاعة والمعصية وقبل في الآخرة وقبل حالة الاخترام وقبل وقت الفعل بشرط الموافقة وهي ان لا يحبط الى الموت

متن

٦ البحث العاشر لا خلاف

في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عنادا او اعتقادا في النار وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية في النار وامان ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالذهب عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يتخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة لقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يمدون اصلا وانما النار للكفار لا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة ولبس قبل دخول النار وفاطمة بل بعده او بدونه الثاني النصوص الدالة على خروجهم من النار لثالث ان من اطب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده في النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرها فجزاؤها كذلك تحق بقالة مدل الخامس ان استحقاقه الثواب وعرا او عقلا لا يزول بالكبيرة لما سألني ولا يتصور الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن رخص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فاما هم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار اني يحيم بصلواتها يوم الدين وما هم

يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) في فروغ للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين اولوجه وجوبه كالواجب المحير وفعل المندوب لنديته او لوجه نديته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للمحرم ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلاق بالقبيح لكونه اخلاقا له والذم والعقاب على الاخلاق بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلاق بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلاق بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلاق عدمي لا يصح دالة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبايح وقال المتأخرون كابى هاشم وابى الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله حكايه ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران اثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعالم الضروري باستحقاقهما وقيل انه يحسن التفضل بالنافع العظيم ابتداء فلزم المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه اطفا او يقرب المكاف الى الطاعة ويبيده عن المعصية ولان التفضل بالنافع الدائم حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوها عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قبل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبايح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبايح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويعد اشكر لذة وسرور الا يحصى ويكون في شغل شاغل عن القبايح وذكرها والتأمل بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبايح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصريين حالة لطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقبل في حال الاخترام وقبل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت ولبس لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلها وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لما نفع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلو عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص مقتضية لتأخير الاجرية ولبزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجماع كل الجزاء لازوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجماع التكليف فلم يجب تأخيره (قال البحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا للرطوبة التي هي مادة الحيوة تنفني بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتعضي الى القناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند الملين ولا صحيحة عند الثقلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تنهاى القوى

لا عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها
بلى من كسب سيئاً واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب بعد تسليم عموم الصبيغ
انه قد اخرج من الاول التائب
وصاحب الصغار فلم يبق قطعية
وفاقاً فيخرج منها مرتكب الكبيرة
ايضاً على ان الاستحقاق فيها مغنياً
بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى
حتى اذا رאו ما يوعدون ولو سلم
فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب
وقوعه وان معنى متعمداً مستحلاً قبله
على ما فسر ابن عباس رضي الله عنه
او المراد بالخلود المكث الطويل جمعاً
بين الأدلة وان المراد بالذين فسقوا
الكفار المنكرون المشركين بقريته قوله
تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها
تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعاً
بين الأدلة او المراد بعدم غيبتهم سلب
العموم والمبالغة في المكث وكذا الخلود
او المراد تعدى حدود الاسلام واحاطة
الخطية بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان
الفاسق لو دخل الجنة لكان
باستحقاق وقد اثبت بالاحباط
او الموازنة على ما سبق والجواب منع
المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب
الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجماع
تناهى المعصية والجواب منع عليه
التناهي ومنع تنهى الكفر قدرا
ومنع صحة القياس في مقابلة النص
وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بدوام
العذاب لطف لكونه ازر فيجب ثم
لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب
اللاطف ان المنقطع ايضاً لطف
فليكن للمؤمن والدائم للكافر ان ليس
يجب اكل احد ما هو الغاية في اللطف
من

وزوال الحياة يجوز ان يخاف الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما قضيت
جلودهم بدلانهم جلوداً غيرها ليدوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ
في الطلب والنظر واستفرغ المجهود وام ينال المقصود خلافاً للمجاهظ والعنبري حيث زعمانه
معذور اذ لا يلحق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد واطاعة من غير جرم وتقصير كيف
وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لبس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج
ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز التخيير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص
الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقاداً واما الكفار حكماً كاطفال المشركين
فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام
عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم وقوله ولا تزر وزيعة
وزر اخرى ولا تجزون الاماكنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة
على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن
ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل
كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب تقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة
لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدلائل كتحليل اهل الجنة
وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعبد
الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبار ونحو ذلك وابس في مسألة الاستحقاق
وجوب العقاب غنى عن ذلك لان التحليل امر زائد على التعذيب ولا في مسألة العقول لانه بطريق
الاجتماع دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالنكبة وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع
في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة لبس في الجنة ولا في النار فغلطنا من قولهم ان له
المزلة بين المنزلتين اى حاله غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة
من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلاً وانما النار للكفار تمسكاً بالآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار مثل اما قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضمير لانه انما ينفي الخلود
لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة
البتة وابس ذلك قبل دخول النار وفاقاً فتعين ان يكون بعده وهو مسألة انقطاع العذاب او بدونه
وهو مسألة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل صالحاً من ذكراً او اُنثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال
من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار
كقوله تعالى النار مثواكم خالدون فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز
وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فخماً وحملاً فيبتون كما تبت الحبة
في جبل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاقد
النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واطب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة
وصد ر عنه في اثناء ذلك او بمدة جريمة واحدة كشراب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم
ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظماً فلا ظلم او لم يستحق بهذا ما فلا ذم الرابع
ان المعصية متناهية زماناً وهو ظاهر وقد روي بوجود من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون

متناهيا تحقيقا لقا عدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهي قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك
 بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنائيات وهو الكفر فلا يصح جملة جزاء
 بما هو دونها كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدلها الانتقاص
 الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق
 بارتكاب الكبيرة لما سيجي فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بما له وما ذلك الا بالخروج من النار والدخول
 في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر
 وغيره كقوله تعالى ومن يهض الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فإنا و بهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
 فيها ومثل هذا مسوق للتأييد ونفي الخروج وقوله وان انفجارني بهم يصلمون يوم الدين وما هم
 عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده
 يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واثباتا فانه محال
 لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود
 الموارد وقوله بلى من كسب سبئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
 والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج النائب
 واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها
 على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة
 فالعام المخرج منه البعض لا يفيد لقطع وفاقا ولوسلم فلا نسلم تأييد الاستحقاق بل هو مغيبا بغاية
 رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا ارادوا ما يوعدون ولوسلم فغايتة الدلالة على استحقاق العذاب
 المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من ان الانسليم كون حتى للغاية
 بل هي ابتدائية ولوسلم فغايتة لقوله يكونون عليه لبدا او محذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا
 فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جرما وهو مختلف فيه حصل
 الزام الخصم وام يثبت العفو والخروج بالشك وعن الشائبة بان معنى متعمدا مستحسنا فعلة على
 ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستعمل او بان التعليق
 بالوصف يشعر بالحشية فيخص بمن قتل المؤمن لا يمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام
 والمراد ههنا المكث الطويل جمع بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر
 الفهم اليه لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولا نه يؤكذبلفظ التأبيد مثل خالدون
 فيها ابداناً كيد الشيء تقوية لمداوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم
 التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا
 نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل
 في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جملة المطلق
 المكث الطويل نفي للمجاز والاشراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا
 او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كافي حق الكفار وانقطاع كافي حق الفساق فلا محذور في ارادتهم
 جميعا وح فلا نسلم ان التأبيد تأكيدي بل تقييد ولوسلم فالمراد انه تأكيدي اطول المكث اذ قد يقال حبس
 مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار
 الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم
 ارادتهم الخروج باليساس والذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها التي عن كل فرد
 ودلالتها على دوام عدم الغيبة انما يخص بالكفار جمع بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

في الجنة ولو بعد النار وعند المعترلة
مخاض في النار ذهابا الى ان
السببات تحبط الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط جميع الطاعات وهو فاسد
سمعا للنصوص الدالة على ان الله
لا يضيع اجر المحسنين وعقلا للقطع
بقبح ابطال ثواب طاعة مائة سنة
يشرب جرعة من الخمر ولان جهة
الاستحقاق عندهم وهو كون الفعل
حسنة واثم لا باق ولانه يوجب منافاة
الكبيرة للصحة اطاعة كاردة قالوا
الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم
والعقاب مضره خالصة دائمة مع
الاهانة فلا يجتمعان استحقاقا فلنا لوسم
لزوم قيد الخلوص ولدوام فلا يوجب
تساقى الاستحقاقين ولوسم فليس
ابطال الحسنات بالسبب اولى من العكس
كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبهن السيئات وذهب الجبايات
الى ان ايمان الطاعات والمعاصي
الرب قدر بحسب الاجر والوزر لا عددا
حبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان
انه قل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا
وهذا هو الاحباط المحض وابوهاشم
انه يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله
وهذا هو الموازنة واختل في ان ذلك
يعتبر بين الفعلين اعني الطاعة
والمعصية او المستحقين اعني الثواب
والعقاب والاستحقاقين واستدلوا على
الاحباط في الجملة بمثل قوله تعالى
ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت
اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى لكنه لا يثبت ما هو المتنازع
من بطلان حسنة كاملة بسبب سابقة
الواحدة فضلا عن تفضيل الجانبين
واستدل الامام علي بطلانه اما على
رأى ابي علي فلانه تلغو الطاعة السابقة

خلا الحدود على حدود الاسلام ولا حاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان
هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول
غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجي
ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعدته ومغفرته وسنكلم على الاحباط
والموازنة امثال لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجماع تناهي
المعصية ورد بمنع غلبة التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة
النصر والاجماع وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر
عن المعاصي فان منهم من لا يكثر بالذنب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لابد من تحقيق
الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في
الدوام فان من لا يكثر بالذنب في الجحيم احق بالقياسية كثر الخلود فيها عقابا واذ قد كان
كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد بلطف لكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا
بالكفار وكن في بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفًا ومن جرة لاهل الايمان ولو وجب
ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد
(قال المبحث الحادي عشر ٣) لاختلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة
بمنزلة من لا معصية له ومن كفر بعد ايمانه بالله والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة
من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبار
كما يشاهد من الناس فعندنا ما له الى الجنة ولو بعد انار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى
الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته ومائت من استحقاقاته اين طارت
وكيف زالت فقلوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهب الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فلانصوص
الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم
الكريم ابطال ثواب ايمان اعبد ومواظبه على الطاعات طول العمر يتناول لقمة من الربوا
وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امره من
او امره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات وتقض ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه
عذاب من واطب مدة الحياة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة
عندهم انما هو ان يكونا حسنة واثم لا لاهل الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فيحقق اثره
وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق
الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب
مضره خالصة دائمة مع لاهانة فلنا لانسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وحي
لا يثبت في الثواب والعقاب بان يعاقب حينئذ ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تساقى الاستحقاقين بل يستحق
المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنات
بالسبب اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبهن السيئات وحكم بان السيئة
لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبع مائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في
التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا به بالقرآن بعضهم ايهض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قد لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به
الذم وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدق
مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس

وهو ظم عندكم وينتفي بقوله تعالى فمن
 يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه
 من الترجيح بلا مرجح واما على رأى
 ابي هاشم فلا نطريان الحادث
 مشروط بزوال السابق فزواله به
 دور لانه لا اول ولا بقاء بعض اجزاء الكبير
 فيلزم ان يفتي بكليته ولان زوال كل
 بالآخر دفعة بوجوب وجودهما حال
 عدمهما لوجود العلة حال حدوث
 المعلول وعلى التعاقب بوجوب
 حدوث المعلول بلا علة لان زوال
 الثاني بلا مزيل واعتراض بان
 الاستحقاق اعتبارا شرعى
 ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب
 والعقاب انما يوجدان فى الآخرة
 والفعلان لا يتصور فناء احدهما
 بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى
 لا يثيب العاصى على اطاعة
 ومعنى الموازنة انه لا يثبت
 عليها ويترك العقاب على
 المعصية بقدرها وقال امام الحرمين
 لا كبيرة يرى وزرها على اجرة عرفة الله
 فيلزمهم ان يدروا بها جميع الكبار
 متن

من المتزاع فى شئ وحين تنبه ابو على وابوهاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التمدى بعض
 الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط الطاعات اذ اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصى
 ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار ولا جور قرب كبيرة يغلب وزرها
 اجور طعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو موقوف الى علم الله ثم افترا فزعم ابو على ان الاقل
 يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان
 الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا
 من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب
 بمقابله ويبقى له تسعة مائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف جزء من العقاب سقط
 ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات
 والمعاصى فاليها جميع احبط الاخر واختلفت كلمتهم فى ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعنى الطاعة
 والمعصية والمستحقين اعنى الثواب والعقاب والاستحقاقين مال الجباى الى الاول ونوهاشم الى الثانى
 وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهب اليه من الاحباط والموازنة لا يصح
 الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احبط
 الاقل فان لم يحبط منه شئ كما هو رأى ابي على صارت الطاعة السابقة لغوا محض لا تجلب نفعا
 ولا تدفع ضررا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء السابق بطريان الحادث اولى
 من انتفاع الحادث بوجوه السابق واما سمعا فلقرله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير
 ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأى ابي هاشم فباطل ايضا اما اولافلانها
 لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
 لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القابل فى بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره
 فى الباقي لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفتي بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل
 وفاقا وهذا ما قال فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة
 اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمسين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة
 الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر
 اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدم دفعة لوجد دفعة
 لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة من هف واما
 ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثانى فما لم يوجد
 الثانى لا يزول الاول واذا وجد الثانى زال الاول استحصال زوال الثانى لانه لا مزيل له لان التقدير
 ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثانى كان قاصرا عن الغاية حين ما لم يكن
 مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعتراض بوجوه الاول ان الطارى اقوى وبالبقاء اولى لكونه
 مقارنا لمؤثره الذى يوجد بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا
 يجوز على الاحباط ان يفتى السابق بالطارى ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفتى من الطارى
 ما يقابل السابق ثم يفتى السابق بما بقى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقيق
 علة بقائه فرى وابقى والطارى لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالقاء اولى على ان الدفع
 اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق
 بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثانى انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين
 طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما
 هو على تقدير جمل طريان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيقدمه بالذات ضرورة وهو

يتأق اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات اشكالت ان الاستحقاقات ليست امورا متميزة بحسب
الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خستان ودبعة فبممكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن
فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خستان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابرء عنها او مفاصلتها
بخمسة له عليك الابرء عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير
نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ففهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت
متساوية فالاستحقاق القابل كما يزول ما يقابله من الكثير كذلك يزول الباقي لان حكم المساويات
واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل بما يزول به الآخر لازوال
الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظ وفي صحايف الكسبة
فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب
والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو
انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة
فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل
السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم
المحذور نعم ينجم على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزول جزء
من هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم
شي من المحالات لانه يكون من زيل الجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان
فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء
من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن ينجم ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزة
اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار
واجب بانه يجوز ان يرجع جانب الثواب فيزول برجة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله
دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق
اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثير حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق
الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية
بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منسافة ومقارنة واما الثواب والعقاب
فلا وجود لهما الا في الآخرة وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيئته
على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزها
على اجرها فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكبار فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هديانهم
بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها وبما يجب التنبيه انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي
طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان ما يوهى به كلام البعض من اختصاص
الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء (قال المبحث الثاني عشر انفق الامم) ونطق الكتاب
والسنة بان الله تعالى عفو غفور يهفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن
الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف لحكمة التفرقة بين من احسن
غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة ومنعقه ظاهرا واختلفوا في العفو عن الكبار بدون التوبة
فجوزها الاصحاب بل ثبتوه خلافا للمعتزة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى
صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول

اتفقت الامة على العفو عن الصغائر
مطلقا وعن الكبار بعد التوبة وعلى
انه لا عفو عن الكفر على اختلاف
في الجواز عقلا واختلفوا في العفو
عن الكبار بدون التوبة فجوزها اصحابنا
بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان
جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على
الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه
وعلى الوقوع النصوص الناطقة
ويعفو عن السيئات ويعفو عن
كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث
ايضا كثرة والتخصيص بالصغائر
او بما بعد التوبة او الجمل على تأخير
العقوبات المستحقة او عدم شرع
الحدود في غاية المعاصي او على ترك
وضع الاصر عليهم والفضايح
في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دلائل ومخالفة لاقوال المفسرين
والاحاديث الصحيحة الصريحة
بما لا يصح في البعض اذا المغفرة بالتوبة لا
يخص مادون الشرك ولا يلائم التعليق
بالمشينة وباقي المعاني لا يناهض النبي
عن الشرك

ابن القاسم الكبي لسا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
 ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعتو والغفران وهو الذي يقبل التوبة
 عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
 ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
 وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه لا يقال
 يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغار او عن الكبار بعد التوبة او على تأخير العقوبات
 المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصرار عليهم من التكليف
 المملوكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الاثم على الجباه
 ونحو ذلك بما يفضحهم في اندبنا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
 الاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للامم بلا محصن ومخالفة لا فاول من يستد به من المفسرين
 بلا ضرورة وتفرقة بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
 لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة
 تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا تلام
 التعليق بمن يشاء المفيد للبعض وكذا مغفرة الصغار على ان في تخصيصها اخلا لا بالمقصود
 اعني تهويل شان الشرك بواجبه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبر في الغاية
 واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور
 في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم
 فلا يتعلق بالمشية واعتراض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ايسر واجبا ككتاب المطيع
 بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندهم ووعد بذلك ووفاؤه بما وعد
 هو المغفرة والعفو واسلم ففعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيتة وارادته فيصح تعاقبه
 بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظم يجب
 على الله تركه ولا يجوز فعله ثم لو اوجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه
 بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك
 اذا تحققت فلبس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له
 بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك
 الامر يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يدفع
 اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم الوقوع المشية بل على مجرد
 الجواز وليس المتنازع وقديف فانه لابد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه
 على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما ينم على رأى من يحمل التفرقة بينهما بوقوع
 العفو ولا وقوعه ويحمل العفو عن الكفر جازا غير واقع وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين
 (قال للمؤمن عقلا ٧) تمسكت الوعيدية الغائلون بعدم جواز العفو عن الكبار عقلا
 وهم يلحون واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكلم على العفو ويرتكب القبيح
 وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعدم تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
 بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا لا سافلا عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة
 بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
 في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاغراء وفضية الى الاجترار الا ترى ان قبول التوبة
 مع وجوبه عندهم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد

بالمؤمن عقلا ان جواز العفو اغراء
 على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم
 القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد
 احتمال العقوبة زاجر فكيف مع
 الرجحان وشهادة النصوص

متن

في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى المطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا
منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة في تركها منعه انتفاءه في ترك العفو
فان في العفو لطفا بالمجد في تأدية وظيفة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة (قال
وسما ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض
البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبار اما بالخصوص كقوله تعالى
في آكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي اتولى عن الزحف
وبأديه جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود المواريث ندخله نارا خالدا فيها واما بالخرول
في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذ تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العفو بغيره بالنار لزم الخلف
في الوعيد والكذب في الاخبار والالزام باطل فكذا الملتزم واجيب بانهم داخولون في عمومات الوعيد
بالثواب ودخول الجنة على مامر والخلف في الوعيد لزم لا يليق بالكرام وفاقا بخلاف الخلف
في الوعيد فانه ربما يمد كراما والقول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر
فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح
ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى بخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الحثية اعني لا يصح
اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجز ولا يسمى مقبوزا وكذا لا يسمى
ما كراومه مستهزئا ونحو ذلك بل مع انه يجوز وعدا ثواب لا يسمى منجرا نعم لزوم الكذب في اخبار الله
تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفاءه مشكل فالجواب
الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صيغة العموم
المنعوية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناول اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه
الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب
وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل
متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل
ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخا يسان لانسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء
الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا يذهبون لقول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين
منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليلا متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ
على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا
يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطبع فيكم احدا
ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم اكاذبون لئن اخرجوا لنخرجون معهم
ولئن قوتلوا لننصرنهم ونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى لا يمتنع بالزمان
ولا يتغير بتغير الخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام
هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومته في حق العمل بل وفي حق
وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان
عندنا ازايا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم
ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا يمكن اخباره بقتله زيدا
غدا ظلم في الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند
وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن

بالاصوص الواردة في وعيد
الفساق فان الخلف والكذب نقص
بالانتفاء ورد بانهم داخلون في
عمومات الوعيد والخلف في الوعيد باطل
بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد
فانه كرم جوزه البعض نعم حديث
لزوم الكذب وتبديل القول مشكل
فالاولى القول باخراجهم عن عموم
اللفظ وبانه ليس نسخا ليمتنع في الخبر
واما القول بان الكذب يجري في
المستقبل فضعيف جدا وكذا القول
بان صدق كلامه عندنا ازل فلا يتغير
والكذب عندكم انما امتنع لفجه
ولا قبح ههنا لتوقف العفو عليه
مكن اخباره بقتل زيدا غدا فلم يقتله
وذلك لان ازالة الصدق تقتضي
ترك العفو وجواز الكذب في اخباره
يفضي الى مفاسد لا تخصي متن

يدعى ان يكون هذا مذهب البعض
اذا اختار عند الاكثرين هو ان الكبار
انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها
على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا
فيما اذا تساوى او صرحوا بجواز العفو
عقلا وشرا عند البصريين وبعض
البغداديين وعقلا عند غير الكعبي
متن

٩ البحث الثالث عشر يجوز عندنا
الشفاعة لاهل الكبار في حقها
لما سبق من دلائل العفو وما تواتر
معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبار
وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين اي لذنوبهم
وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص
والاجماع وليست حقيقة لطلب
المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكانا
شافعين للنبي صلى الله تعالى عليه
وسلم حين نسال الله تعالى زيادة
كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم
لاعقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب
الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبار
تمسكت المعتزلة بوجوه الاول وعمومات
نفي الشفاعة مثل قوله تعالى لا يقبل
منها شفاعة فانتفعهم شفاعة
الشافعين من قبل ان يأتى يوم لا بيع
فيه ولا خلة ولا شفاعة مالا لظالمين
من حريم ولا شفيع يطاع مالا لظالمين
من انصار والجواب بعد تسليم عموم
الازمان والاحوال التخصيص بالكبار
جمع بين الادلة على ان الظلم المطلق
هو الكفر ونفي الناصر لا ينفي الشفيع
الثاني آيات تنفي شفاعة صاحب
الكبيرة ولا يشفعون الا لمن ارتضى
فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق
مرتضى من جهة الايمان والمراد
تابوا عن الشرك لان من تاب عن
المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته
حيث اطلب لترك الظلم الثالث
آيات خلود الفاسق وقد مر الرابع
الاجماع على صحة اللهم اجعلنا

دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع
من الحسن لما فيه من مفسد لا تخصي ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الغلاة في المعاد
ومجمل الملاحدة في العناد وهما بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار
فالغاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شذوذة
لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى اقبحم المسلمين كالجحيم ما لكم كيف
تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان المعاصي قلما تخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر
مذهب والمذهب يستعد للابد وحرمة لا تتحمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية
فانها الرقت الهوى والشهوة وامان جواز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قول الجواز الكذب
المتضمن لعمل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو
عن الكافر ويخلده في النار لجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا

قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشهر ٧)
من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة
مائة سنة وام يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة ذبل الطاعات او بعدها او بينها
وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتقويض الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو
مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب وبهذا الاعتبار
جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قبله من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام
قالوا لا علم لنا الا ما علمنا وانما المرجئة الحاصلة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب
الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تقرير بطا كان قول الوعيدية افراطا وتقويض
الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والتندر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم
مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار
التأخرين ان الكبار انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عاقبها على ثوابها
والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فن خلط الحسنات بالسبئات ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم
بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب
والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبار كلها
الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو
عقلا وشرا واقد منا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنالهم منها جانا ان سلكوا والا فخر لهم
بعضة تنجي او توبه ترجى (قال البحث الثالث عشر ٩) في الشفاعة يدل على ثبوتها النص
والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا
يجوز لاهل الكبار ايضا في حط السبئات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق
من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبار كقوله عليه
السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم
فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم الكبار وبقوله تعالى في حق الكفار فانتفعهم
شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقيح حال
الكفرة وتخيب رجائهم بانهم لبسوا كذلك اذا لم تنفع الشفاعة احد الماكان في تخصيصهم زيادة
تخيب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الاثبات اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم

من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعة على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان متن

ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصفاير مكفرة عنكم باجتباب الكبار فتمين ان تكون لاسقاط الكبار لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية منتهىهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكانت شافعين في حق النبي عليه السلام حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعتراض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من الشفوع له او كون زيادة المنافع محصورة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع السؤال فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذلك فتى ان تأتته في صنيعة * الى ما له لم تأتته بشفيع * وكافي منشور دار الخلافة لسلطان محمود ولبنا كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرائيني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لا طرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والثائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية والضمير في لا تقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى مالم الظالمين من حيم ولا شفيع يطاع اي يجاب ذمى لاشفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بهما يتجحر وكقوله تعالى ومالم الظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى ~~حكاية~~ عن حلة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاعف عنهم للذين تابوا واتبوا اسبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخاود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبار لكان ذلك دعاء يجعلهم منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انهما تختص بالكفار جمع بين الأدلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة رتبة تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني باننا لانسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان بمفاوضة من جهة المعصية بخلاف الكافر المنتصف بمثل العدل والجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لغوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبدا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المنتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استثناء اهلية تلك الكرامة الاستثناء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للبرص لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لغوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبار لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضي الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يحمله اهلا لاشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا للمعاصي (قال خاتمة ٢) ظاهر قوله تعالى ان يجتنبوا كبار ما نهون عنه

(خاتمة) الكبيرة المعصية التي تشعر بعللة الاكثارات بالدين وقبل التي توجب عليها الشارع بخصوصها وقبل الشرك والقتل والغذف والزنا والفرار من الزحف والسحر وكل مال اليقيم والعقوق والاحقاد في الحرم وقديراد اكل الربا والسرقعة وشرب الخمر

نكفر منكم سيئاتكم يدل على ان الكبار متميزة عن الصغار بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما فوقها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبار الا بترك جميع المهمات سوى واحدة هي دون الكل. اني للبشر ذلك في ههنا ذهب بعضهم الى تقدير الكبيرة بانها التي تشعر بقله الاكثر بالدين اولى التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنه انها الشرك بالله وقتل النفس غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الرحف والسحر وكل مال للثيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد في رواية ابى هريرة اكل الربا وفي رواية على الصرفة وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع بقية. لتاب وتاب اوتاب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الرلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عبادته وفي اشعر هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لا ضرارها بيده او اخلا لها بعرضه ارماله او نحو ذلك لا تكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولا يكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث او اتفردت لتحقيق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض بمجموع الامرين لاكل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الآخرة عند عناية النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتعي كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كلما جن اذا مل بمجونه فاستزوج الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقيد العزم على ترك المعصاة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت ونحو ذلك وقد لا يقتدر عليه اعراض آفة كخرس في القذف وشال او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة لا اختيارا فيجب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطر والافتقار حتى اوصاب القدرة لم يشترط العزم على انترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المحبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف لما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن هود القوة اذا عزم على تركه ام يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على انترك لا يكتفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكتفي بمجرد الندم لا يقابل مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانما قول هذا الغرض من الكلام لا يبين لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ارتقيد القدرة قبل الترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الافة ان يعزم على ان لا يفعل او فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال في المواقف ان الرائي المحبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو لان تقريره والبيان لا التقييد والاحتراز اذ النام على المعصية لقبحها لا يباح عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطر والافتقار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واطهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يحقق الندم والاسف على ماضى وعلا مته طول

٧
الندم على المعصية لكونها معصية وهل
الندم لخوف النار او طمع الجنة ولقبح
المعصية مع غرض آخر وعند مرض
مخوف توبة فيه تردد وقيد العزم
على الترك في الاستقبال ويزاد على تقدير
الخطور والافتقار حتى اوصاب القدرة
لم يشترط العزم على الترك واظهر
انه لبيان دون الاحتراز ومعنى الندم
الاسف والحزن وتعي كونه لم يفعل
وعلا مته طول الحسرة والبكاء واكتفي
المعتزلة باعتقاده اساءة وانه لو امكنه
رد المعصية لرد هالان اهل الجنة
يعدمون على تقصيرهم بالحرث ولان
العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد
لا يمكنه تحصيل الحزن

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتأمن في برى من قصة اسئف غار داود عليه السلام علم صوابه امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة
عن الايمان وجزوا بالمدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هو نوا امر التوبة حتى استنفذ عوامهم
انه يكفي مجرد قول العصا ثبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يمتنع انه اساء وانه لو امكنه ذلك
المعصية لردّها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يتدمون على تقصيرهم ولا حزن
وانما الحزن لترقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العصا مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه
تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهبي واجبة ٩) لانزع في وجوب التوبة
اما عندنا فسممنا لقرله تعالى تو بوا الى الله جميعا تو بوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
المعتزلة فمقتلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولسان الندم على القبيح من مقتضيات العقل
الصحيح وهذا يتناول الصغار ايضا فيكون حجة على البهشية القائلين بوجوب التوبة عن
الصغار سيما لا عقلا لسقوط عقوبة بها ثم المصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
حتى يلزمه بنا خير ساعة ثم آخر يجب التوبة عنه وهم جراح حتى ذكروا ان يتأخير التوبة عن
الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الا ولسان وترك
التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
على الله تعالى وهل ثبت سمي ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص
قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة طم لكن بمقتضى الجود
على رأى البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العصا قد بذل
وسعه في التلافي فسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان
التكليف باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص
من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى
القطع بان من اساء الى غيره واتهمك حرمانه ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة
الى ذلك الغير ان شاء صفيح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجاع على الابتهاال الى الله تعالى
في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤول هو استجما عنها
بشرائط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في
نفسه كترية او الدلوله يجب شكرها مع جوبها ثم اختلفوا في مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس
التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقطت توبة المجا ويندم العصا عندهاينة
النار ودمنع الندم في صورة الاجاء ودمنع كونه للقيح في صورة المعايينة واحتج لا كثرون بانه لو كان
بكثرة الثواب لما اختلفت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما اتى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعصية
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه
وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذ تاب عنه ثانيا يكون
عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي
والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحده والتغويض الى مشيئة الله تعالى
من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار
وهذه جهالة جاهلة ومكارة تابهة فلما حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

وهي واجبة عندنا سمي لقرله
تعالى تو بوا الى الله جميعا وعند
المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر
ووجوبها على الفور فانما النارك
متلا حقة وقبولها ثابت عندنا بدليل
ظني وواجب عند المعتزلة ذهبا
الى ان العقاب بعد التوبة ظلم
لان من بالغ في الاعتذار الى من
اساء اليه سقط ذمه ولان التكليف
باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور
الا بسقوط العقاب ولا طريق
سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم
سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة
بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة
الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها
بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة
اخرى متن

شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات وبعاقب المعاصي المصر بمقتضى الوعد على اختلاف درجات لكن مع احتمال المفراحة لا مرجوحا فإن التساوي وانقطاع الخوف والرجاء انهم خوفنا لا ينهي الى حشد الأسس وانقشوط اذ لا يثبت من روح الله الا قهر الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بانو بهل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكبي نعم لان الكبيرة لا تزال الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المرح والتعظيم فلا تنزل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان ام تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المناشرين لا يعود ثوابه السابق لكن تعود طعته الساقطة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرق النار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الدم كلما ذكر ٧) المعصية لانه قد اتى بما كلفه وخرج عن عهده خلافا للقاضي من ادعى على من المعتزلة وشبهتها انه اولم يندم كل ذكرا لكان مشتبه بها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ بما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتها لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ لعبادة الماضية لا ينفذها شيء بعد ثبوتها (قال ولا تعمم لتصح ٦) المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلاف ابى هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدام بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ثبت التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابى هاشم الندم عليها يجب ان يكون لقبها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح راجب بان الشامل لكل هو القبيح لا قبيحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبيح وان اشتركت في كون ندم على القبيح لقبه لكن يجوز ان ترجع بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية او غلبة الهوى فيها فيثبت ذلك الترجع على الندم عن هذا لبعض خاصة دون البعض الآخر لا تنفصا ترجيح ادعى بانسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون اندم على البعض الذي تحقق منه الترجع لا لقبه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجع عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبه وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسنه فبترجع البعض فيخصص ببعض الافعال الحسنه بل وقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض الحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسنه رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب الحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكنى في الاجمال ٢) يعني يكتفى بالتوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من ندم تفصيلي في علم مفصلا ورد بانه كلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق فالراي ان كانت المعصية في خاص حق الله تعالى كالواجب فقد يكتفى الندم كما في ارتكاب انحرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى مزيد كسليم النفس المحر في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم اتصال حق العباد وبذلك ان كان

٧ ولا يلزم تجديد ها كلما ذكر الذنب
خلافا للقاضي والجبائي ولا تعممها
من
٦ تصح الاجماع على صحة اسلام
من اصر على بعض معاصيه ولان
حققتها الرجوع والندم والعزم
وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب
ان يكون الندم لقبها وهو شامل
للكل ورد بان الشامل لكل هو القبيح
لا قبيحها
من

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا
لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله
تعالى لا يكتفى الندم كما في الفرار عن
الزحف وترك الامر بالمعروف وقد
يفتقر الى زائد كما في الشرب وترك
الصلوة والزكوة في حق العبد لا بد
من تسليم حق العبد وبذلك ان كان
الذنب ظلما كالغصب والقتل
ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن
الاغذار اليه ان كان ايدا كالغيبه
والتحقيق ان الزائد واجب آخر
الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد
المغصوب
من

الذنب ظمنا كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا ولا اعتذار اليه ان كان
ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الخش والتحقيق ان هذا الرائد
واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه
للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقة معصية متجددة تستدعي
توبة ولا يفرح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في
الغصب فانه لا يصح الدم عليه مع دامة البدعي المصوب ففرق بين القتل والغصب (قال المبحث
الخامس عشر ٣) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم
الكلام مع اذهاب الفروع اشبه وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال
بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر المحرم ولهذا بنوا القول بانها واجبان مع التقطع
بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور
الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى واتكن منكم امة يدعون
الى خير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى واما المعروف وانه عن المنكر واما السنة
فلقوله عليه السلام من بالمعروف امة عن المنكر وامر على ما اصحابك وقوله عليه السلام لتأمرن
بالمعروف وتنهون عن المنكر ولبسطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا اخباركم فلا يستجاب لكم وقوله
عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبأسنه فان لم يستطع فبقلبه وهذا الضعف
الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه
مع الاقتدار عليه فان استدلل على نفي الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم
من ضل اذا هتديتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وعماروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خباياكم واذا كان
الحكم في رذالكم وذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب باللعني اصلوا
انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله
لا اكره منسوخ آيات لقتال على انه ربما ينشأ قس في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
فلا يدل الاعلى نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة فان من شرائط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجهيهما من انه واجب معين او مخبر
مضيق او موسع عين او كناية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي
ليقع على ما ينبغي ومنها تجوز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا فلا يكون عبثا واشتغال بما لا ينبغي
فان قيل يجب وان لم يؤثر اعرزال الدين قلنا ربما تكون ذلك اذ لا لا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر
من ذلك المكر او ثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان ظن انه يقتل ولا ينكى نكابة
بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين وبظن انه يقتل
فانه انما يجوز اذا غاب على ظنه انه ينكى فيهم يقتل او جرح او هزيمة (قال ولا يختص بالولاية ٢)
كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يأمرن بالامر بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير تكبر
من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاية بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن
اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام
الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعامة فقيه للعالم وغير العالم
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للموام فيه امر ونهي
بل الاسر فيه موكل الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

المبحث الخامس عشر قد اطبق
الكتاب والسنة والاجماع على
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فالمراد بالمعروف الواجب
وبالمنكر المحرم والا فالامر بالمندوب
او النهي عن المكروه ليس بواجب
بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم
لا يضركم من ضل اذا هتديتم معناه
اصلحو انفسكم لاداء الواجبات وترك
المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لا يضركم بعد النهي
عنادهم واصرارهم ولا اكره في الدين
منسوخ آيات القتال ورخصة
النبي صلى الله عليه وسلم في الترك
انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم
بوجه المعروف والمنكر بتجوز التأثير
وانتفاء المفسدة متن

ولا يختص بالولاية الا اذا انتهى الى
القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان
مدركه الاجتهاد ولا يمن لا يرتكب
ثله لانها واجبان تميزان ويسقط
قيام البعض عن السابقين لانه فرض
كفاية واذا نصب واحد كالمختص
تعيين عليه وهل يجوز للمجتهد
الاعتراض على آخر في حق الخلاف
وفيه خلاف متن

على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان
المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الخفية ان للحنفي ان يحسب على
الشافعي في اكل الضبع ومزك النسيئة ٤٠ وللشافعي ان يحسب على الحنفي في شرب
المثلث وان كان بلاوى ثم لا يخصص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهي عنه لان ترك المنكر ونهييه عنه
في ضمان متبر ان ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه
غناء سقط الفرض عن الباقيين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض
الكفاية فرض على الكل ويستطع بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد متعين عليه فيحسب
فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث ونجس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم
كامل المديون الموسر وتعدى الجار في جدار الجار يحسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم
كتمنل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال
في بيت المال يحسب وبأمر على الاطلاق وينكر على من يغريه ثبات العبادات كالجهل في الصلوة
السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى الافتاء والذرييس والوعظ وهو
ليس من اهله وعلى القضاة اذ حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد
المطروقة اذ اطوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب
والحرام وبذلك ان يحسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلاظ لا غلاظ بحسب حال المذكر ذكر في
المحيط للخفية ان من رأى غير مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا يذعه ارجو في الفخذ ينكر عليه بمنف
ولا يضربه وان لم يرفق في السوء ابيه وان لم يرفق في السوء ابيه (قال الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه
انترجة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل ائمة المسلمين والنتي
والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منها في الآخرة من اثم واب والعقاب
وكيفية هما (قال المبحث الاول الايمان في اللغة تصديق افعال من الامن للصبر او التعبدية ٦)
بحسب الاصل ان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من لتكذيب
والخيانة ويعدى الياء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل اليه
وباللام لاعتبار معنى الايمان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن من لنا ولو كنا صادقين
ولم انه في التحقيق عايد الى اخذ الشيء صادقا والصدق بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
يقع تمليقه بالشيء باعتبار اختلافه مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق
وآمنت بارسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباد
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة لبسوا بسات الله ولا شركاءه وآمنت
بكتبه وكتابه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر
اي بانه كائن اليت وآمنت بانقد راي بان الخير والشر بتقدير الله وشيئته و مرجع اكل الى القبول
والاعتراف واما في الشرع فاختلف الراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او فعل
اللسان فقط او لفعلهما جميعا و قد هما اومع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول
قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم بحجته بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
بوهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله

٦ ويعدى بالياء واللام للاحظة
معنى الاعتراف والاذعان ولما ان ماله
الى اخذ الشيء صادقا والصدق
بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
تعلق بالشيء باعتبار اختلافه مثل
آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب
وبارسول وباليوم الآخر وبالقدر
واما في الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط او للسان فقط او
لكليهما و قد هما اومع سائر
الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق
عند الاكثرين اعني تصديق النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم
بحجته به بالضرورة وللمعرفة عند
الشعبة وجههم والصالحى وعلى الثاني
للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي
وبشرط التصديق عند القطان
وبلا شرط عند الكرامية وعلى
لثالث لمجموع التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع
في عباراتهم مكان التصديق المعرفة
او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار
باللسان والتصديق بالجنان والعمل
بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان داخل في الكفر
وعليه الجوارح او غير داخل فيه
وعليه المعتزلة مختلفين في ان الاعمال
فعل الواجبات وترك المحظورات
او مطلق فعل الطامات واما على
ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف
وهو المحكي عن مالك والشافعي
ذهبا الى انه قد يطلق على ما هو
الاساس في التبعة وعلى الكامل المنجي
بلا خلاف والافتاء الشيء بانفسه

تعالى بوحدهائنه وسائر ما يليق به وتنزهه عما يليق به وهو مذهب الشيعة وجههم بنصفوان
وابن الحسين الصالحين من لقديرية وقديميل اليه الاشعري وستعرف فرقا بين المعرفة والتصديق
ومن اناس من يكاد يقول بانه اسم للمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يهود
بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان
اعنى الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية يوجد لا محالة فلا يجعل من الايمان
لكونه اسما لفعل مكسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب اقطان وصرح بان الاقرار
الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند افتراءيهما يكون الايمان هو الاقرار فقط
وقد لا يشترط شئ منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر وظهر الايمان يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان وظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان
ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذ تحققت فلبس لهؤلاء لفرق الثلاث كثير
خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان
فهو واسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد
فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى
ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط
فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخافه والدفن في مقابر المسلمين
والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانتماء الايمان فانه يكفي
بمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الالباء اذا عاجز
كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات
عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كبرت الروافض غير متأملين في انه كان
اشهر اعمام النبي عليه السلام واكثرهم اهتماما به واوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف
اشتهر ايمان حنزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في ايمانهم
الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو
ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقاس انه اقرار باللسان والتصديق بالجنان
وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج وغير
داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي
وابن هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك لمندوب مما لا ينبغي ان يكون
مذهبا اعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجيع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهري وهو انه كيف لا ينفى الشئ اعنى الايمان مع انتفاء ركنه
اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطابق
على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكمال
المنجي بخلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الي قوله وانك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان يطلق الاسم

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اوتيك ١٨٣ كثر في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولم يدخل

الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قيا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان في حكم الدنيا وبه عصمه الدم والمال ونذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث متن

في الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بكر ودين وراسته كوى داشتن ويقابله التكذيب ويتا فيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق ويحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب والمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالنسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد رآه من قال المعتبر في الايمان التصديق الاختياري ومعناه نسبة لصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتز عما جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في الشرع كيف

للاول ام اثنائي وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجههم والتصديق عندنا واما العمل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية او سائر الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلاف من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم الترض لمذهب التصديق والافرار فان قيل قد كثر من المذاهب ما يبالغ بشدة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا امرين بامر معلوم يتل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار لا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك فذهب الاخفاء ولا خلاف في انهم كانوا بامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الافرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخرية مجرد هذا المعنى ام مع الافرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان لك مجرد معرفة واعتقاد ام رزائد على ذلك وهذا لا بأس به (قال لسانة مات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل للسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلية فيه بحيث ينتفي هو بانها اما المقام الاول فيبانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول يكون الايمان مجرد الافرار بكاء يجري مجرى انكار المصوص قال الله تعالى اوتيك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آتينا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولمنايد خسل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بائنهن وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقوي استدلال بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلطف لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال الوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لعني او وضعه لما نى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلطف بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلطف بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة بالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في نفس وان حل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتبون من كل احد بمجرد الافرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهب الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عليه السلام وقال هلا شقت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة واذا تأملت حديث اسامة لسانا لعلنا (قال المقام الثاني ان الايمان ٢) في اللغة التصديق بشهادة النقل من ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع

والتصديق بأموره فيكون قسلا اختياريا هو ايقاع السمية اختيارا والعلم كقيمة نفسانية او انفعال متن

الى معنى آخر اما اولافلان النفل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واماناً فلا نه كثر
في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامثل
من امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتجج
الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سألته
عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله تعالى
ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اناكم بعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
هذا تعليماً وارشاداً بل تليساً وضلالاً نعم اقول انه في اللغة لمطابق التصديق وقد نقل في الشرع
الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى
اللفظي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ كرويدن وراست كوي داشتن ويخالفه التكذيب
ويتا فيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كـ كرويدن وراست كوي داشتن
راست كوي داشتن بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشبهه على العوام فضلاً عن الخواص
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عناداً واستكباراً
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وقال وجحدوا بها واسبقنهن انفسهم ظمأ وعلاوا وقال حكايمة عن موسى عليه السلام لفرعون
ولقد علمت ما ازل هؤلاء الارب السموات والارض بصائر فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاء به
النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصح ككون الاول حاصل للمساندين دون
الثاني وكون الثاني ايماناً دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالنساييم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل
وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بماعلم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باخبار المصدق
ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
كسب كن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
زيادة تحقيق فقال المتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المنكلم
اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للنصور فانه قد ينحلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة وظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختياراً فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايماناً شرعياً كيف والتصديق مأمور به فيكون
فلا اختياراً بل زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل
القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختياراً الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا
مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختياراً بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان
التصديق المتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقبداً
بالاختيار وكون التصديق العلم اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلاً لكونه فعلاً اختيارياً وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر
بعض المعتنقين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه معناه كـ كرويدن وراست كوي داشتن مراعاة حق دانسته
باشي ويؤيده ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

بـ كرويدن وراست كوي داشتن
التصديق اعتقاد انه صادق في قوله
قوله كـ كرويدن م صدقت باراً وراست كوي داشتن
معناه اذ عنت راست كوي داشتن
اعتقدت انه صادق

قوله كرون دادن و كرويدن
التسليم والاقرار والتصديق وقوله وراست
داشتن مراعاة حق دانسته باعتقاد
حقيته ما علمته حقاً

الاعم العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
وباور کردن وراست كوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا
اضيف الى الحكم ولا يكتفى بمجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظرم
ومطارح فكر لابد من التنبيه عليها ولا غنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينزع في كونها من الاعيان
الخارجية دون الاعتبار العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود والكيانات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله
الا هو قل انظروا ماذا في السموات والارض والانفعالات كالسحق والتبرد والحركات والسكنات
وغير ذلك كالصلوة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المشاب عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا بمجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا
مثابا عليه لاينا في كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
وهدايته على انه لو لم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر
بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى
التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش
نامه علائي دانش دو كونه است يكي در يافتن ودر رسيدن وآنرا بتازي قصور خوانند و دؤم
كرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي
وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب و كرويدن في لغة الفرس ونفي لما عسى يذهب
اليه معاند من ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض
عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه
البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس
الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وكرويدن وينه بانه ضد
التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يتدفع ما يقال ان الحكم
فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزؤه والتصديق قسم
من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك
الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة
واقعة واثبتت بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالاكسب اي مباشرة الاسباب
بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الجواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
كن وقوع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فاليقين
الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كاللغوي فسطاوي وابعض الكفار يكون
من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لانعني الاكون التصديق
المنطقي على ما يفسره رئيسهم لاعلى ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي
المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حيث تدبت القول واطباق القوم على
ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غاية انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تفسيره وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان
والقبول تصورا وخارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان

قوله بكرويدن الاذعان وباور کردن التصديق
وراست كوي داشتن اعتقاد انه صادق في قوله
وقوله وراست داشتن اعتقاد الصدق وحق داشتن
اعتقاد الحقيقة

قوله دانش العلم دو كونه نوعان است يكي احصا
در يافتن الوجدان ودر رسيدن الادراك
وآنرا بتازي بالعرفي تصور خوانند يدعون
و دؤم والثاني كرويدن الاذعان
وآنرا بتازي اياه بالعرفي تصديقا

بدن الادعاء وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الالباء عن الافرار باللسان والاستكبار عن امثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث انا لانفهم من نسبة الصديق الى المنكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المنكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد نحصل بالكسب والاختيار وبمباشرة الاسباب وقد نحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمورية واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا واو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صحح الانصاف به حقيقة الاحل المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة اربع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقبوض وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاعتكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم وتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمعين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس بانفسا في الفرق والالكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فانقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبته انه من اي نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات ولا يحبس سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالبة عن الجحود والاستكبار وايت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فامعني تحصيله بادليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو المعين النسي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آتينا بالملائكة والكتب والرسول ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يحمل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جههم ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتوا به من الانبياء بما اوحى اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكاسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حتمي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا يضم اليه التصديق الاختياري المأمورية وكل هذا موضع تأمل فان قيل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك ذكرا فما سيجر بينهم ثم لا يجدوا

الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولا تقل وانه لا ينفع عند معاناة العذاب ولا عمل وان المؤمن قديوم وروينهي مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا وللنصوص الدالة على انها امران متغايران مثل الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد يتفارقان مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وللإجماع على ان الايمان شرط للعبادة وعلى ان من صدق واقرقات قبل ان يعمل فهو من وقت المعترلة نحن لانكر اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة لكننا ندعي نقله الى الاعمال بوجوه الاول انها الدين لقوله تعالى وذلك الدين القيم اشارة الى المذكور من اقامة الصلوة وغيرها والدين المعبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي واجب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص او الدين والالتزام وان يراد ان الدين المعبر عند الله دين الاسلام وستنكلم على كون الاسلام هو الايمان الثاني انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانا اريد الكامل الثالث وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت المقدس قلنا سيجاز والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع فاطع الطريق يخزي لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزي لقوله تعالى حكاية ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزي لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجب بمنع انكبرى فان الذين آمنوا مع الله هم الصحابة الخامسة قوله

٢ صلى الله عليه وسلم لا يرى الزاني وهو
 مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
 قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد
 التصديق لما كفر بشئ من الأفعال
 والأقوال قلنا يجوز أن يجعل الشارع
 بعض المعاصي أمانة التكذيب
 كسجدة الصنم السابع قد ثبت
 التصديق مع نفي الإيمان الشرعي
 وما يؤمن أكثرهم بالله الأوهم
 مشركون ومن الناس من يقول آمنا
 بالله الآية قلنا لان الأول تصديق
 بالله وحده والثاني باللسان فقط
 الثامن الإيمان ينبي عن استحقاق
 غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى
 انه كان من عبادنا المؤمنين فينافي
 استحقاق الذم الكبير قلنا المعاصي
 يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح
 لكامل الإيمان متن

في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته بقوله تعالى
 وما زادوا الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا التكبر واكثروا
 المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن
 في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم
 ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطاع عليه بعد حين من الدهر وصدر
 من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وباور داشتن
 وپذيرفتن وراست كرى دشتن وانه لا يكتفي بمجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تناولوا
 من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
 الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والافرار ولانه اتخذ لفظ التصديق
 مهجورا مع كونه في بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبني الامر كله على لفظ التسليم
 بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهم سامعون مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ
 لاهل التصديق دون التسليم من الايمان ور بما يرى الواحد من غلاة الغريقيين وجهلة الغياليين
 يشتر من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم
 تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين
 فانخذما جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استغفروا في شأن بعض
 رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافني بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو
 في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي الى غير
 ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقع الجاحدين اكنهها ادت الى ما ادت وافضت الى
 ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والالبقي الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء
 مراسم ادين واعلاء لواء المسلمين جزاء الله خيرا الجزاء عن اهل البقين واعلى درجته يوم اللقاء
 في عليين (قال المقام اثبات ٤) الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان لوجوه الاول مامر انه اسم
 للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى
 ايمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والافرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
 الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
 الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله تعالى ان الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات به مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل
 من الصالحات وهو مؤمن ومثل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه
 وجهاد لا غول فيه وحج مبرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان
 كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
 من المؤمنين اقتتلوا الآية ككما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين
 لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
 اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقرب مؤمنا قبل
 الايمان بعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقرب قادره الموت مات مؤمنا
 قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان وثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل
 عمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين
 الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون
 الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا نشكر استعمال الايمان في الشرع في مناهي القوى اعني التصديق
 لكننا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق

المؤمن في الشرع لبس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجرة على المؤمنين دون الكفرة
لبست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد باننا لاندى كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق
بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع
ولادلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين
المعتبر لقوله تعالى وما امر الا بالعبادة الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة
وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان المسيحي واجيب اولا بان ذلك مفرد
مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل لبس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص والتدين
والانقياد ولما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه
الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه
ان التدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على
ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية
والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطساعة كما في قوله تعالى مخلصين له
الدين وحيث سقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام
للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالباً باضافتها الى الرسول لا تكون نفس الاسلام الذي
هو صفة المكلف وثالثا بما سيجي من الكلام على دابل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذكروا الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الأدلة الثالث قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها
او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو محراز ظهور العلاقة وهو كون الصلوة
من شعب الايمان وثمراته ومشروطته ودالة عليه على ما قال النبي عليه السلام بين العبد وبين الكفر
ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيت به ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين
آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولا يصح لهم التمسك
بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع لبس بكافر فان قبل هب ان لبس
في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم
لو ثبت بالدليل انه لا يعنى عنه ولا يشاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلاث مجرة على العموم
الخامس قوله عليه السلام لا يرزى الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا يمان لمن لا امان له
لا يمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج
ومن كفر فان الله غنى عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال
وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق اكان كل مصدق بشي مؤمنا وعلى تقدير
التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي عليه السلام والقاء المصحف في الفساذورات
وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا
واللازم منتف قطعاً واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع اشارة عدم التصديق تنصبها
عليه او على داليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجمع الشرك ونفى الايمان الشرعى بقوله تعالى وما يؤمن

أكثرهم بالله الاوهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط
وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك
قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومركب الكبيرة انما يستحق
الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض
المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) كما اختلفت
الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن
وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر ويسمون ذلك منزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن
البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبينة على كون الاعمال من الايمان
فالا نسير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالنفاق فمن شبه المعتزلة ما احتج به
واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب
الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا وكافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالتفق عليه والجواب
ان هذا ترك للتفق عليه وهو انه امام مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما يقبل به احد فضلا
عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم
والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم
اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب
ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز الى المؤمن اصلا كما في احكام
المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا نعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام
بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه
عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكأنه
رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات اننا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا
فقد ماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول
بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل
معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر
العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر
فالله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق
على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية
بقريته قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فيختص من لم يحكم باليهود ولا نالم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال
ظاهر ثم التمييز عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليب في الوعيد عليه وكذا الحديث الرارذ في هذا
المعنى في ترك الصلوة بتعدد احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم
الفاسقون الكاملون في الفسق والمتردون منهم كون في اكثر لا قطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر
بعد الايمان الثاني الايات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقي الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب

٢ صاحب الكبيرة غندا مؤمن وعند
المعتزلة لامؤمن ولا كافر وعند الخوارج
كافر وعند الحسن البصري منافق
ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالتفق
عابه وهو الفسق وترك المختلف
فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر
ومنها ان له بعض احكام المؤمن
كعصمة الدم والمال وبعض احكام
الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة
والقضاء والشهادة فله منزلة بين
المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذلك
ليس احكام الكافر خاصة وما قيل
انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق
غاية المدح والتعظيم رجوع على
عن المذهب والخوارج النصوص
الناطق بكفر العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار مع ان الفاسق
معذب وبان الفاسق مكذب بالقيامة
وبايات الله وبان مقابل الماني
كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن كفر فان الله غني عن العالمين
ومثل ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصليها الا الاشقي الذي كذب
وتولى ومثل واما الذين فسقوا
فأولئك هم النار الى قولهم كنتم بها
تكذبون باياتناهم اصحاب المشأمة
ومثل وسبق الذين كفروا الى جهنم
زمرا الى قوله وسبق الذين اتقوا
والجواب الدفع بالتخصيص وبالجل
على التغليب وبصرف المطلق
الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه
منافقا بان عصيانه دليل على كذبه
في دعوى التصديق وبان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم جمل الكذب
والخيانة واخلاف الوعد من علامات
النفاق واجيب بمنع الاول وحل الثاني
على تهويل شأن تلك المعاصي
من

والخزي والنار للقطع بتهذيب غير المكذبين او المحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الاثلاث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب باقامة وآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر لقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعبدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يدسء لولن عن المجرمين الى قوله وكما نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة فانه ينبغي قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزق ذو القوة المتين واوذلك هم المفلحون صاحب الجنة هم الفارزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات نجعلها كبرى لقولنا لفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثلاثة على النكاذب دون الفصير ولو سلم فخله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون اقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو النقي والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة ولا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمنق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسبق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسبق الذين تقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لادلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى بمنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يتدفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافر الكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد آيس بمؤمن شرعا وكن كل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تسديقه بما جابهه النبي عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجرحية ثم يدخل فيها يد وتقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهمه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجرح والحبة وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فقال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسنة ويظهر سيئة (قال المبحث الثاني في الاسلام ٢) الجمهور على ان الاسلام والايمن واحد اذ معنى آمنت بما جابهه النبي عليه السلام صدقة ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق رجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا ينفصل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بتزادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكنيتهها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فخلاصا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعاً وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لاهوته وذ لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمن لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

٢ الجمهور على ان الاسلام والايمن واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما و انعكس في حق الاسم والحكم والدار للاجتماع على ذلك واشهادة النصوص مثل ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان احتج المخالف بتغار فهمما لقوله تعالى قل ام تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فاذا هم الايمان وتسليما وتخالفا في البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا لا نزاع في اطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لمتعلق الايمان وشرايع الاسلام وقد ورد مثله في الايمان مني

على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يدع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعتراض بانه يجوز ان يكون غير ذلك لا يكون دينه غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصير بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احد هما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين وجدنا فيها غيريت من المسلمين اي فم نجد ممن كان فيهما من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعتراض بانه يمكن صحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النخلة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساقا لآخر كقوله تعالى يمتنن عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمتن عليكم ان هذا كم الايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما نزل اليه من قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينفي عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي ونمساكنا بآيات احدها ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فجازاها الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله ولا تكتمه وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول اننا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامر الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بان ذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاسنسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنفي عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه الشرعية التي هي الاساس على ما وقع صريحنا في بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكاة وصيام
رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اطاعة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة ٩)
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان
يزيد وينقص وعند ابى حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصدق بجهالة لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان
اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير
الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فتفاوت وقال امام الحرمين اذا جازنا
الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حله على الطاعة سرا
وعلمنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن
لانوثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اول بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما
اولا فلانه لامرته فوق الكل ايكوز زيادة ولايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل
الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد محال لانقول هذا انما يريد على من يقول بانتفاء الايمان
بانتفاء شيء من الاعمال او التزك كما هو مذهب المعتزلة لاعلى من يقول ببقائه ما بقى التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لاني اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لانسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وضمعا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت او مبنى عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل
واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجا لا فيما علم
اجا لا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق واو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لاذعان والقبول ويصدق عليه
المعنى المسمى بكر ويدل على كونه تصديقا قطعيا فلانسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى
البديهييات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند
الحصول وزوال التردد والتفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلى الله عليه وسلم مع ما كان له من التصديق
ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زددت بقينا على ان القول
بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان لبس للظن الغالب الذي لا يخطر منه النقيض بالبال
حكم اليقين محل نظرا حتى القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم
يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك في الفسق مساو بالتصديق الانبياء والملائكة ولللازم
باطل قطعا واما النقل فللكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذنبت عليهم
آياته زادتهم ايمانا ليردادوا ايمانا مع ايمانهم * ويرداد
الذين امنوا ايمانا وفي الحديث ان
الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب
الدوام والثبات والاعداد او بحسب
زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة
التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانوار

متن

ان الايمان يزيد وينقص ومنه الجمهور
بما انه اسم للتصديق البالغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل
اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف مبنى
على الخلاف في تفسير الايمان اكنه
انما يصح اذا لم يعمل ترك العمل خروجا
عن الايمان وحينئذ يكون التفاوت في
كمال الايمان لاني اصله واجيب بمسند
تسليم ان التصديق هو اليقين وان
اليقين هو المعتبر في حق الكل يمنع قبوله
التفاوت كما في اليقين
الضروري والنظري بعد زوال التردد
والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان
ايمان آحاد الامة لا تساوى ايمان الانبياء
قطعا وبالنصوص الصريحة في ذلك
واذا نليت عليهم آياته زادتهم ايمانا
ليردادوا ايمانا مع ايمانهم * ويرداد
الذين امنوا ايمانا وفي الحديث ان
الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب
الدوام والثبات والاعداد او بحسب
زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة
التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانوار

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام
الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة
الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فبقع النبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الغترات فثبت
لنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة
بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به
والحسابه كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان واجب اجمالا في علم اجمالا وفي تفصيلا في علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فبما توافقت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم
على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص
بالمعاصي وهذا مما لا يخفى فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه
لا يقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي
رضي الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال
ان المؤمن ان شاء الله تعالى ومنه الاكثر ونوعه عليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤثما قطعيا واذا لم يكن للشك
والتردد فالاولى ان يترك بل يقال ان المؤمن حقا فله الايهام وللفاثلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك
في ذكر الله والتأدب باحوال الامور الى مشيئة الله والتبرؤ عن تركية النفس والاعجاب بحالها والتردد
في العاقبة والمأل وهذا يفيد مجرد الصحة لا يشارك قولهم ان المؤمن ان شاء الله تعالى انما مؤمن حقا
ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره
من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق اليماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يامن
ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة
المخالفة للهوى والمستلذات من غير علمه بذلك فذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب
اولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل
ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم
الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز
ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة ولا يخفى ان الايمان المنجي والكفر
المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بصد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير
من الاشاعرة يبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتهما بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى
ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى
هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤثما حقا ولا يصح
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انا حقي ان شاء الله تعالى
واذا كان مؤثما حقا كان مؤثما عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك
الحال واذا كان مؤثما في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير
المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكي عنهم من ان السعيد لا يشقى
والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقى في بطن امه فعنائه ان من علم
الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا
في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة

المذهب صحة الاستثناء في الايمان
حتى انه ربما يؤثر انما مؤمن ان شاء الله على
انما مؤمن حقا ومنعه الاكثر لدلالته
على الشك او ايهامه اياه لا اقل ولنا
وجوه الاول انه للتبرك والتأدب لا للشك
والتردد والثاني ان الايمان المنجي امر خفي
لا يامن الجازم بحصوله ان يشوبه شيء
من المنافيات من حيث لا يعلم فيفوض
الى المشيئة الثالث وعليه التعويل
انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان
الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معنى
قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز
ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا
الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد
سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة
الموافاة وانما يتغير في الناجز
متن

لأن التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزئه وعدم النفع قياسا على إيمان اليأس بجماع عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاسد أو على تقدير ثبوت مثله بالقياس فالعلة في الأصل كونه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة وأنه لم يبق حينئذ له بعد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها متن

٦ وأما المانعون فالشيخ لا يشترط لكن من إمامة الحجج ودفع الشبهة في كل مسألة من الأصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو اتفق لم يكن مؤمنا ونحوه على نفي كمال الإيمان لا تخلله بأو واجب مما لا يتصور فيه نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو اتفق انتفى الإيمان وهو ظاهر البطلان إلا إذا أريد الوجوب على الكفاية فيصير مسألة صاحب الكبرة وعن بعضهم أن وجوب النظر إنما هو في حق البعض وأما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان فلا يكلف إلا بتقليد الحق والظن الصائب وقيل كفوا سماع أوائل الدلائل التي تنسارع إلى الأفهام فإن فهموا فهم أصحاب الجمل والافلاسوا مكلفين والمتأخرون على أن ليس الخلاف في إجراء أحكام الإسلام بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر فقبل نعم لأنه جاها لله ورسوله وقيل لا بل ينتفض عقابه بما له من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في شاطئ الجبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق وإمام نشأ في دار الإسلام وأوفى الصحاري وتوارعنده حبال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فخن أهل النظر متن

وبالجمله لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في الحان ولا في الجزم بالثبات وابقاء عليه في المال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط إيمان الموقاة الذي هو آية الفوز والنجاه ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غرا إلا إن يشاء الله جل الله حيوتنا اليه ومما تنا عليه وختم لنا بالحسن وبسرنا للفوز بالذخر الاسنى بالنبي وآله (قال لمبحث الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة لقائلين بالصحة أن حقيقة الإيمان هو التصديق وقد وجدت من غيرا قرآن بموجب من وجبات الكفر فإن قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لأنه إما ذاتي للتصديق أو شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو البقين أعني الاعتقاد الجزم المطابق بل ربما اكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال إن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فإنا نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ونؤمن بجميع أحوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها وأوصافها وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لأن المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وإنما الكلام في العكس فإن قيل نحن لا نفي كونه إيمانا وتصديقا لكننا ندعي أنه لا ينفع بميزة إيمان اليأس فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي معلل بأن العبد لا يقدر حينئذ أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقالة عن معرفة وعلم استدلال فإن الثواب على الإيمان إنما هو بمقابله ما يتصل به من المشقة وهي في آداب الفكرة وأدمان النظر في معجزات الأنبياء أو في محدثات العالم والتمييز بين الحجج والشبهة لافي تحصيل أصل الإيمان قلنا النص بما قام على عدم نفع إيمان اليأس ومعاناة العذاب دون إيمان المقلد والاجماع أيضا إنما انعقد عليه ولتمسك بالقياس أو سلم صحة في الأصول فلا نسلم أن لعله ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أن إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة ولا به لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة أذربما عوت العبد فيه فينتقل إلى عذاب الآخرة بخلاف إيمان لمقادفاته تقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاة من غير الجاه ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس (قال وأما المانعون ٦) يعني القائلين بأن إيمان المقلد ليس صحيحا أو ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة أو تواتر أو على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم بحديث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى بحادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري حتى حكى عنه أنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق فليس بكافر أو وجود التصديق لكنه حاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه وطائفته الجنة وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمنا على الكمال كافي ترك الأعمال والأفهام ولا يقول بالميزة بين المنزلتين ولا بد خول خير المؤمنين الجنة وعنده هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق

ومنه من قال لابد مع ابتداء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يحجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان ينوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان ولا ينفع فسنة اخرى وبهذا يشعر تمسكهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتعبية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة والاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقدف فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبد الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيقته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بل دليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا يجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فغالطة ظاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لشوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكعبى وابن ابي عيش وجع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتفسيرها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد الحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا واثن الدلائل التي تنسارح الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يتمكنهم الوقوف عليها فلبسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منهما تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطبقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن وبأبي وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن بضل من يشاء ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تنزل الصحابة ومن بعدهم

من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فساوجه هذا
الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجاهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف
في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال
النبي عليه السلام وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلاً ولم يتفكر
في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد
اخباره من غير تفكير وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال
والافتدال على تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المرد ان ذاك واجب وان صح الايمان به وانه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوافق
الذليل في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبهة ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب
على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر
في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع
الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلم است مؤمناً وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
من صلى صلواتنا ودخل مسجدنا واستقل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام
وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلاً لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك
(قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شأنه ٧) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في بعض ما علم بحجبه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى
عليه وسلم في شيء مما علم بحجبه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذب في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع والشارع
او اتى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعاً وان كان مصداقاً للنبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يبطل عكس التعريفين وان جاءت ترك المأمور به او ارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقاً فيجوز ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء
التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وبتفاوت
ذلك الى متفق عايه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم
تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل
فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث لعالم وعلم الباري بالجزئيات فان تأويلاتهم
ليست بابعد من تأويلات اهل الحق لانصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص
ما علم قطعه من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد
التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح
بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق
فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي
الكفر هو الحجب بالله وبما يفسر الحجب بالجهل واعتراض بعدم انعكاسه فان كثيراً من الكفرة

نه وهو انهم من التكذيب لشموله الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب
وقال القاضي هو الحجب بالله وفسر
بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله
ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف
بعض احكامه فاجب بان المراد
الحجب به في شيء مما علم قطعه انه من
احكامه او الجهل بذلك اجمالاً
وتفصيلاً وقالت المعتزلة هو قبيح
او اخلال بواجب يستحق به اعظم
العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل
قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع
ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز
ان يكون بعض المحظورات علامة
التكذيب دون البعض وذلك الى
الشارع وكذا بعض التأويلات
في الاصول

٢ (خاتمة) الصافي ان اظهر
الايان خص باسم المنافق وان كفر
بعد الاسلام قبل المرتد وان قال بتعدد
الآله قبل الشرك وان تدبر ببعض
الاديان قبل الكفاي وان اسند الحوادث
الى الزمان واعتقد قدمه قبل الدهرى
وان نفي اصانع قبل المعطل وان ابطن
عقائده هي كفر بالاتفاق في الرد بق
متن

٣ ليس بكافر مالم يخالف ما هو من
ضروريات الدين كحدوث العالم
وحشر الاجساد وقيل كافر وقال
الاستاذ نكفر من اكفرنا ومن لا فلا
وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة
والقائلين بقدوم الصفات وخلق
الاعمال وجهلاء هم تكفر من قال
بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج
من النار وبكون الشرور والقبايح
بخلقهم وارادته لئلا ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا
يفتشون عن العقائد وينبهن على ما
هو الحق فان قيل فكذا في الاصول
المتفق عليها قلنا لا اشتهاها وظهور
ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل
قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء
بالصديق الاجالى اذا تفصيل
انما يجب عند ملا حطة التفصيل
والافكم مؤمن لا يعرف معنى القديم
والحدث هذا وكفار الفرق بعضها
بعضا مشهور متن

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اراد الجحد او الجهل اعم من ان يكون
بوجوده او وحدانيته اوشي من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شئ مما علم قطعاً انه من احكامه
او الجهل بذلك اجالا وتفصيلا وحيث يطرده وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب
النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب فيج او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب والاختفاء
في ان هذا من احكام الكفر لاذنيته ولا لوازمه البينة التي ينقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اراد
اعظم العقاب على الاطلاق ام يصدق الاعلى ما هو اشد انواع الكفر وان اراد اعظم بالنسبة
الى مادونه يصدق على كثير من المعاصي وان اراد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بالاستحقاق به
عقوبة دون عقوبة الكفر فدوروا بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبار ما هو كفر فلا يثبت له
التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجمل لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه
وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لفسره والايان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين
اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا يمان له فان اظهر
الايان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام
وان قال باليهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالهية وان كان متدينا ببعض
الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدوم الدهر
واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل
وان كان مع اعترافه بنبوة نبي صلى الله تعالى عليه وسلم واطهاره شعارا الاسلام ببطن عقائده هي
كفر بالاتفاق خص باسم الرد بق وهو في الاصل منسوب الى زناد اسم كتاب اظهره مردك في ايام
قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم (قال المبحث السابع
في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو
من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول سواها
كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا ولا نزاع في كفر اهل
القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات
ونحو ذلك وكذا يصدور شئ من موجبات الكفر عند اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ لاشعري
واكثر اصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل
الاهواء الا الخطايا لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا
من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر
القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر
ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن بلغ الغاية
في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون
الشرور والقبايح بخلقهم وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ
ابواسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احدا من اهل
القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بهما من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهنهم على ما هو
الحق منها واللازم منتف قطعاً ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها

مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها
 مما ظهرت ادلتها على ما ياتي بصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال
 الكلام فيها لازالة شكوك ائمتها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر
 الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل من ارضاء لجة اهل الحق فلو كانت
 مخالفة الحق فيها كفر الاحتمال الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضها
 باجوبة مبنية بعضها على ان خرق الاجماع ايسر بكفر وان الاجماع لا ينفك بدون اتفاق المشبهة
 والمجسمة والرافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
 وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهرا بطلان ايسر بكافر ووافق بعض
 المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاعته تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم
 وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوجب بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عز وذل وانفام
 وافسائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اجسالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها
 وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى
 الحادث واقديم اصله ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك ولم يصدق
 كان كافرا (قال المبحث الثامن ٢) حكم المؤمن الخالود في الجنة وحكم الكافر الخالود في النار ويختص
 المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو
 او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق
 والفاسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفت ان يقيد بعدم
 التأويل للاتفاق على ان الباغي ايسر بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصفات
 بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية
 بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى تندها هيئة تركب من
 غير بسالة وتجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع
 وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكمه الفاسق
 لان الاخلال بالعقائد ايسر بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم
 المؤمن ظاهرا وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرند فذكره
 في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب
 فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
 بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة ولا عراض عنه والاهانة واللعن وكرهية
 الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
 ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ولد ولا نهاية له ولا صورة ولا احد ولا يحمل في شيء
 ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى
 في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه
 شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبايح منها ليست برضاه وامره ومحبه
 وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير
 ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفاسق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة
 من خروج الدجال وبأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج
 دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والفاق مامر والفاسق هو الخروج
 عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
 او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد
 بعدم التأويل احترازا عن الباغي
 واما استحلال ما هو معصية قطعا
 والاستهانة به فكفر والمبتدع هو
 من خالف في العقيدة طريقة اهل الحق
 وهو كالفاسق واما في حق الدنيا
 فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور
 في الفروع وحكم المنافق والزنديق
 اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض
 والاهانة واللعن ومن
 المبطلين من جعل المخالفة في الفروع
 بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن
 على عهد الصحابة من

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله
 عنه والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشاعة اصحاب
 ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي
 موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع
 عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار
 ماوراءالنهر المازيدية اصحاب ابي منصور المازيدي تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني
 صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله ومازيد من قرى سمرقند
 وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
 الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يذهبون احدهما
 الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا
 بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير
 السبيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو
 المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي
 ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يعم دليل على قبحه
 تمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
 منه عصمنا الله من اتباع الهوى ونبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢)
 لانزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع البقي رجوعها الى ان اقيام بالامامة ونصب الامام
 الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية
 او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فبقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
 حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا
 الفقهية انه لا بد للامة من امام يحجي الدين وقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق
 ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عادلا حرا ذا رأي وكفاية
 سمعنا بصيرنا ناطقا فريشا فان لم يوجد من قریش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كافي فان لم يوجد
 فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما
 ولا افضل من بولي عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
 والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد
 بل لو تعلق الحل والاعداد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجهه
 الامر شوري بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فبتشاورون ويتفقون على احدهم
 واذا خلع الامام نفسه كان كونه فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات
 الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته
 انعقدت الخلافة وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل ولا يعتبر الشخص
 اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جارا
 ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر
 فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعه لم ينفذ وان عزل نفسه
 فان كان لهجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والانحسار وينعزل بالجنون
 وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي يذهب اليه العلوم قال امام الحرمين واذا جاروا الى الوقت
 فظهر ظلمه وغشوه ولم يرعوا لاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه

٢ وهي رئاسة عامة في امر الدين والدنيا
 خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت
 من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة
 بكثير من القواعد ادرجت مباحثها
 في الكلام متن

ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة مسمان في الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تنفي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابو اب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن اصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيت العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الشخصات وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزاوا الامام لفسقه وكأبه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من موماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة حينئذ ثمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايهم الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي عليه السلام انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلاً عن رياسة النائب العام للامام فانه لو سلم فلاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبت من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه السلام وامامة الاثمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث الاول نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سماعاً عند اهل السنة وعامة المعتزلة وهؤلاء عند الجاحظ والخياط والكبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سمو بذلك لان متقدميهم قالوا الاثمة تكون سبعة وعند السابغ وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزوه بعضهم وقالوا الاثمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله فعندهم ليكون معلماً في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون اطفافاً اداء الواجبات العقلية واجتناب المفجحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعظيم اللغات واحوال الاغذية والادوية والحموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اسلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام اقوطني منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سبباً لزيادة الفتن لنساعلي الوجوب وجوه الاول وهو العدم فاجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمداً فاعبدوا محمداً ومن كان يعبد رباً فاعبدوا رباً فانه حتى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا واهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر وام يقل احدنا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجها دو كثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الا بالامام المطلق الابن وكان مقدوراً فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلاً ان كان مشروطاً

واجب على الخلق سماعاً عندنا و
هذه عامة المعتزلة وعقلاً عند بعضهم
وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب
اصلاً عند النجدات وحال ظهور
العدل عند الاصم والظلم عند القوطني
لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله عليه وسلم
الثاني انه لا يتم الابن ماوجب من اقامة
الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه
جلب منافع ودفع مضار لا تحصى
وذلك واجب اجماعاً فان قيل وينتضمن
مضاراً ايضاً قلنا لا يعاب بها لقلتها فان
قيل فالاثمة بعد الاثمة المهديين على
الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية
ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتاب والسنة وهو
يقتضي وجوب حصوله وذلك
ينصبه

بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب
 وان لم يكن مشروطا بظاهر لانا نقول فرق بين تقيد الوجوب وتقيد الواجب فهنا الوجوب
 مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وهو وقوف
 عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكاة فالوجوب مشروط
 بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استتلاب منافع
 لا تحصى واستدفاع مضار لا يحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق
 بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
 ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلبث باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
 المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
 ما يتسارع اليه الطباع ويذرع عليه الاطماع وكفالك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
 والابتلاء بالحق لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
 والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
 رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
 كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
 انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك وفساد لا يقال فغاية الامر انه لابد في كل اجتماع
 من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
 امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عمر الناس على وجه يؤدي الى صلاح
 الدين والدينا يفتقر الى رياسة عامة فيها اذا تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
 وتخصيمات وجبة لا خلال امر النظام ولو اقتضت رياسته على امر الديانات انتظام امر الدين
 الذي هو المقصود الاهم والعلم والعظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند الغائبين
 بالوجوب العقلي واعتراض ما يجب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح
 والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
 مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
 الضرر واجبا بمعنى استحسان تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الارض
 ولا ينبغي ان يفتنى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلمي في هذه الغاية من الشغف
 بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فورها
 وههنا نصب الامام يتضمن مفسدا لا يضبطها العد والاحصاء لما في الآراء من اختلافات الاهواء
 وفي الطباع من الاستكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ما عاينه من الاهتداء وصلاح
 الاقتداء فتتيل النفوس الى الالباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك
 الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفالك شاهدا ما نسمع من قصص انقضاء خلافة
 عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منفعته ومفسده
 بالاضافة الى مصالحه مما لا يحصى بكثرة ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
 لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا تنقضاء الامام المنتصف بما يجب من
 الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية واقله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة به
 نشون سنة ثم تصير ملكا عسكريا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله تعالى عنه فعلا ومن بعده
 ملوك وامراء لائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
 على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا مجز واضطرار والحديث مع
 انه من باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد

امام على شرايطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير
نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر
على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السباسة والعادل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه
بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية وقد يتسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اسلا فلما مر
من بطلان الاصلين (قال قالوا احتج افسائون بوجوبه ٣) علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا فلما ذم بمعنى كونه
من مقتضيات العقول والمعادات وملا بما فيها والكلام في الوجوب بمعنى استحقيق تاركه الذم
والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة فاطع لرؤس الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء (قال احتج افسائون ٢) بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله في حق العباد اما عند الملاحة فليتكفوا به
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه
اذا كان لهم رئيس قاهر بمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات وابتعدوا عن المعاصي منهم بدونه وللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجب الامنع
المقدمين والقدر في يود لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلاته انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخرى مثل ان اداء الواجب وترك
القبح مع عدم الامام اكثر ثوبا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما
من خوف الامام وايضا فانما يجب لولم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنيين عن الامام ولقول باننا لم قطعنا ان اللطف الذي يحصل
بالامام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربه تعارض باننا لم قطعنا جواز حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع
بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة واطفعا واجبا اذا
كان ظاهرا قاهرا اذ جازع ان القياس قادر على تنفيذ الاحكام واعلاء اواء الاسلام وهذا ليس بلاز
عندكم فالامام الذي ادعيت وجوبه ليس بلطف والذي هو اطف ليس بواجب واجاب الشيعة
بان وجود الامام اطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال
لا تخلوا الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مضمورا لا يبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه انظاهرا لطف آخر وانما عدم من جهة لعباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرتهم ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولابا بالانسان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبح
فان مجرد الحكم بخلفه واجباده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا تزجر عن القبح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مخنف في القرية بحيث لا اثر له كذاك يترجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسله اليها ليقضي شأه وليس هذا خوفا من المعلوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
الاول من ظهور مترقب وثانيه بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يذلون الارواح والاحوال
على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم واتم عنه فامروا فانتعدم

تم عقلا بان دفع الضرر فيجب قلنا
لا معنى لاستحقاق تاركه الذم والعقاب
متن

توفي وجوبه على الله بانه لطف يحصل
للمعرفة مقرب من الطاعة وبعد عن
المعصية ورد بمنع مقتضى القياس كيف
وفيه مفسد تنشا من اختلاف الاراء
وميلها الى الالباء عن امثال الكفاء
وايضا فعل الطاعة وترك المعصية
مع عدم الامام اشق واغرب الى
الاخلاص وايضا لا يصبر لطفنا بل
خلفهم معصومين اللطف والقول
بانه منفعة خالصة واطف لا يحصل
بالغير ثم وايضا اللطف في ظهوره
وانهم لا يجبرونه فان قيل مجرد الوجود
الطف زاجر لخوف الظهور
وتصرفه انظاهرا لطف آخر فوته
العباد بسوء اختيارهم حيث اضاعوه
اخافوه وتركوا نصرتهم قلنا فيكفي احتمال
الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد
حين فان الخوف من وجود مرتب
بمزيله الخوف من ظهوره مترقب وينبغي
ان يظهر الا وايضا الذين قضوا
في محبته وانظاره الانعام وبذا هو المهيج
والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك
حارة وهم حفيظة متن

٢ بان في نصبه اثار الفتن لان الاهواء
مخالفة بما لا تنفق على واحد وروبان
اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة
بمديونة البعض تدفع الفتنة واولم
فتنة عدم الامام اشد من

٣ التكليف والحرية والذكورة والعذالة
وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ايقيم الحدود ويقاوم الخصوم
والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين
واصابة الرأي ليقوم بالامور وكونه
قريش بالقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش الولاية من قريش
قدموا قريشا ولا تقدموها وخالف
الخوارج واكثر لمترلة لقوله صلى الله
عليه وسلم اطيعوا ولوا امر عليكم عبد
حبشي اجدع ولانه لاعبرة بالنسب
في مصالح الملك والدين ورد بحمل
الحديث على غير الامام جمع بين
الدلة وبان اشرف الانساب ارا
في جمع الآراء وبذل الطاعة
ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر
منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على
اعتبار لشرائط جازا لابتناء الاحكام
المتعلقة بالامام على كل ذي شركة
نصب او استولى من

ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها لعاقلة كعدم بحر من المسك وجبل من الباقوت
ولو سلم فالاوليا اذ عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم ترجحه الاشكال عليهم (قال احتج الخوارج ٢)
القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثار الفتن لان الاهواء مخالفة
والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل
كان ينبغي ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد وتعيينه وتفرده باستجماع الشرايط
او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع ووجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل
يقدم العلم ثم الاورع ثم الاسن او انه قد الامر ونسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض
ولو واحد يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة
بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا يفي بالوجوب على الله ولا على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب
على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المجتهد
الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحق في عين
الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهييه والظالم
يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الى الادفع شره البس بحجب
استرعاء الدثب واما الكافر فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
اثلا ينجين عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين ذارأي في تدبير الامور اثلا ينجب في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من غير بان يفوض امر الحروب
ومم شرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين وينتشر اصحاب الآراء
الصائبة في امور الملك وتفقت الامة على اشتراط كونه قريشا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للمخوارج واكثر المترلة لنا السنة والاجماع اما لسنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش ولبس
المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاية من قريش
ما اطاعوا الله واسمعوا لامرهم وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع
فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير فمناكم امير منكم ابو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم
من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجاعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولوا امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك
في غير الامام من الاحكام جمع بين الدلة واما المعقول فهو انه لاعبرة بالنسب في القيام بمصالح
الملك والدين بل للعلم والهدى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح واقوة على الاهوال وما اشبه
ذلك واجيب بالمانع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثراناما في اجتماع الآراء
وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واطهار آثار الاعتقاد ولهذا اشاع في الاعصار ان يكون
الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة
والاتفاقات العجيبة ولا البق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاسيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز نقلة القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجب جميع ما يتعلق بالامام من كل

ذى شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا، جارا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة بين ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند المجز والاضطرار واسبلاء الظلمة والكفار والتفجرو وتسلط الجبارة الاشرار فقد صارت الرياسة النبوية تغايبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يبا بعدم العلم بالعدالة وسائر لشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشي في القابضات وهو المرتضى اكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٢) اورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابى عبد المطلب وابس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصد هم نفي امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وذهبهم من اشتراط كونه علويا فبقيا لخلافة بنى العباس وكفى باجتماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جملة تغرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لارقيج تقديم المفضل على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام المعلوم لا عقلا ولا ترجيح في تقديم الساوى ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا ينفقد امامة المفضل مع وجود لافضل لار الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الاراء على متابعتها ولا الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب اهسا من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان العجم بمعنى استحقاق تاركه النعم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته بمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضل اقدر على القيام بمصالح الدين والمالك ونصبه اوقع لا تنظام حال الرعية واثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العالم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبائع ما اوحى اليه بمشبهته فبدل ذلك قطعاً على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى اخن يهدي الى الحق احق ان يتبع من لا يهدي الا ان يهدي فيالكف كيف تحكمون وقد يحتاج بجوز تقديم المفضل بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء ارشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضى الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا واوجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعين الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قرين مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح الاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون معصوما ٦) من معظم الخلافات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لاتنا في اقدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والافليس الاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتاج كثير بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظرا والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور

٥ ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل امر حتى المغيبات قولاً بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضل قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلاً لغرض نصبه وقياسا على النبوة ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضل ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل نحصل الافضلية بالبعثة وقد يحتاج لتقديم المفضل بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية عن الخلق في الاغلب متن

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد بان نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي والنبي واجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة وربما يفضى الى الاخلال وينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتياب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكنى في الوثوق به العلم والعدالة والاسلام ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث الثالث ان غير المعصوم

المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه من وثن الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامه سريره فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي باقى بالشرعية التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلوله يكن معصوما عن الكذب في تبليغها وافسق في تعاطيها وقد زمتا امثاله في امر وزمى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكائن المجرة التي اقامها الله تعالى لصحة رسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العباد لانه راعى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والاجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظهر البطولان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله في كفى العلم والعدالة كالفاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فانثبت العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة بقريضة السابق وهو قوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما رابع ان الامامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفاهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبه ذلك بانتهاء سلسلة المكينات الى الواجب الا لا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى بمعنى انه اوجب علينا نصبه لاعقلى بنى على جواز الخطأ على الامامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة الى القيامة غيبة عنه ولا يحجب الشارع والضرر المظنون من عدمه يتدفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزال المحنة وان لم يتدفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع ما نعا دافعا الخامس انه حافظ للشرعية فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لاحفاظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشرعية القائمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته اثبات بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يدر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا يد للشرعية من نافل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر معنا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقة واما القطعى فالى اهل التواتر اوجع الامة وهم اهل عصمة

متن

وأما اشتراط المجزأة والعلم بالمغيبات
واللغات والحرف والصناعات وطبائع
الاغذية والادوية وبجباب البر والبحر
والسماء والارض فمن الخانات من
المبحث الثالث الامامة ثبت عند
أكثر الفرق باختصار الحل والعقد
وان قوا للاجتماع على امامة ابي بكر
من غير نص ولا توقف الى اتفاق
الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد
عنه ان رضى الله تعالى عنه بالبيعة
والاختيار من غير تكبير وخالف الشيعة
بوجوه الاول ان من لشروط ما لا يعلمه
اهل البيعة كالعصمة والافضلية
والعلم بالدين كله قلنا لو سلم الاشتراط
فانظرن كاف الشائ ان ليس اليهم
تولية مثل القضاء والاحساب فهذا
اولى قلنا لو سلم فلو جود الامام الثالث
ان في ذلك اشارة لفتنة كما في زمن علي
رضي الله تعالى عنه ومعاوية قلنا
الكلام فيما اذا اذعنوا للحق واعتبروا
جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم
الامام اضعاف ذلك اذ التقدير
عدم النص والا فلا اختيار عليه
الرابع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة
منهم لامن الله ورسوله قلنا قالم دليل
الشرع على ان من اختاروه فهو
خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد
اهل الان لاهلين ولم يعلم السابق لم
خلو الزمان عن الامام اذ لا مبدل
الى صحيحهما ولا باطلهما ولا تعيين
الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا
بل برجم احدهما او ينصب ثالث
ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى
عليه وسلم لم يكن ترك الاستخلاف
في ادنى غيبة ولا البيان في ادنى
ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة
وفي اساس المهمات السابع ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ارف بامته
من الاب لولده فكيف ترك الوصية لهم
الى احد الثامن قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم والامامة من معظمت
امر الدين فكيف تهمل قلنا

عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليت شعري باى طريق تملت
الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد منه الا الاسم (قال وما اشتراط ٧) قد اشتراط
الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب مجزأة عالما بالغيوب ويجمع اللغات ويجمع الحرف
والصناعات ويطبائع الاغذية والادوية وبجباب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات
مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال لمبحث الثالث ٢) في طريق بيوتها
اتفقت الامامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحه للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد
من امر آخر به تنعقد الامامة وهي طرف منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالتخلف فيه المردود
الدعوة بان يبين الظلمة من هو اهل الامامة وبأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه
قال به غير الصالحة من الزيدية ذاهبين الى اكل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه
فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج
والصاحبة خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعته من غير ان يشترط اجابته
على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لابي عبيدة ايسر
يدك ابايكم فقال تقول هذا وابو بكر حاضر فبائع ابا بكر وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط
ان يكون العقد بمشهد من الشهود لا يدعى آخره عقد اسر امتد ما على هذا العقد ونذهب
اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى اما على كون البيعة
والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضى الله
تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة
رضي الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل عثمان رضي الله تعالى عنه باختيار
الامام وعقد البيعة من غير تكبير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك
احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين
كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم
بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة ان في ان اهل البيعة لا يقدر
على تولية مثل القضاء والاحساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدر
على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد
بمنع الصغرى فان الحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم
فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن
اثباتها بالبيعة مظنة اشارة لاختلاف الآراء كما في زمن علي رضي الله تعالى عنه ومعاوية فتعود
على موضوعها بالنقض ورد بانه لاشنة عند الانقياد للحق فان جهات لترجيح من السابق وغيره
معلومة من الشريعة وتزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله تعالى عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته
قبل الاقصاص من قلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم
فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء
في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة الزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله
ورسوله فتوقف على استخلافا فهما بوسط او لا بوسط وثابت باختيار الامة لا يكون خلافة
منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاروه الامة
خليفة الله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي
وفتوى المفتي حكم الله لاحكامهم على ان الامام وان كان نائب الله فهو نائب للامة ايضا الخامس

عقد الامامة ينحل بانحل مقصودها كالردة ٢٠٧ والجون وبعض الامراض بخلع نفسه بسبب وبالغاية عليه اذا صار اماما بالغلبة

واختلف في خلع نفسه بلا سبب
وفي اذنه له بالغسق متن
٨ الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم
لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر
رضي الله تعالى عنه نصا خفيا وقيل
جليا وقالت الشيعة على ان كرم الله
وجهه خفيا والامامية منهم جليا
ايضا ورد بوجهين الاول لو كان
نص جلي في مثل هذا الامر العلي
لا شتهر وظهر على اجلة الصحابة
الذين لهم زيادة قرب واختصاص
بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فلم يتوقفوا عن الاذعان بان يترددوا
حين اجتمعوا لهذا الشأن ولم يخشوا
في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين
والقول بانهم كثروه بغضا وحسدا
او عناد اولددا او اعتقاد النسخة
حين لم يعمل المحقون على دفعة
ولم يتسلك به المستحق لاثبات
حقه افتراء واجترأ وطعن في عظماء
الاحياء بل في خير الانبياء بل في الكتاب
الناطق لهم بالثناء والعاقلة المنصف
لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى
بكونهم خير الامم واتخذهم النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم امساء
شريعة وهداة طريقة مع علمه بحالهم
وما لهم واشتهر عدلهم وهداهم
وتركهم هواهم وبذاهم الاموال
والانفس في محبة وقتلهم الاقارب
والعشائر لصرته واتباع شريعته
انهم خافوه قبل ان يدفئوه وعداوا
عن الحق وخذلوه ونصروا على
الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه
وكنفوه ولم يقم هو باظهاره واعلانه
مع علوشته وكثرة اعوانه كما قام به
من غير تبعية حين افضى الامر اليه
واقام الحق والبرهان والسيف
والسان عليه معار الخطاب اذ ذلك
اشد والخصم الدو الخالف لا يحويه
الحد ولا يحصيه العد الثاني امارات
ربما يغيب اجتماعها القطع بعدم النص
كقول العباس اعلى وعمر لابي عبيدة

ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بلا تفاسق وذلك فيما اذا عقد
اهل بلدين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحةهما لاحتمال المفارقة ولا بفسادهما
لاحتمال السبق ولا بتعين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا
ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن ترجيح وجهاته السادس ان سيرة النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد
في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر
قضا الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان في اساس
المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كافي كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم كان لامته بمنزلة لاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد
يصالح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الشامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمت امر الدين فيكون قديتها واكملها اماما في كتابه وامام على لسان
انبيه والجواب عنهما بمثل ما سبق (قال خامسة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة
والجون المطبق وصيرورة اسيرا لا يرجي خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسبه العلوم وبالعمى والصمم
والخرس وكذا بخلع نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره
في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه واما خلع نفسه بلا سبب فقيه خلاف
وكذا في انزاله بالغسق والاكثرون على انه لا ينزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى
وابي حنيفة وعن محمد رضي الله تعالى عنه روايتان واستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما باقهر
والغلبة ينزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضى فينزل بالغسق على الاظهر (قال البحث
الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده
وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديره اياه
في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام قال اثوني بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص
على علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة
فبالاتفاق راى النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلوا عليه يا مارة
المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشير اليه واخذ ايده هذا خافتي فيكم من بعدى
فاسموا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم بيايعني ويوازي بيكن اخي ووصيبي وخافتي من بعدى
فبايعه على رضي الله ثم استدل اهل الحق بطريقتين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد
في مثل هذا امر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعمامة الخاق لتواتروا واشتهروا بين الصحابة
وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر
بحكم العادة واللازم منتف واللم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بمرجبه وام يترددوا حين اجتمعوا
في سقبة بني ساعدة لتعيين الامام وام يقل الانصار منا امير ومنكم امير وام نمل طائفة الى ابي بكر
رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي
الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك بايعةك ولم يترك المنصوص عليه محاجة اقوم ومخاضتهم
وادعاء الامر له ولتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكنفوه لا غراض لهم في ذلك كتب
الرياسة والمقدرة على علي رضي الله تعالى عنه لقتله اقرباهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ماله

امد يدك بايعةك وقول ابي بكر يا رسول الله وادعنا الى ما نرى من الخير والعدل وقوله ودعت اتي سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فبين هو وكف قول علي لا يرى
هو كقر له الظلمة ان اردت بيايعته وكذا احتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكذا ضده لابي بكر وعمر في الامور اشارته اليهما بما هو اصلح
في كسوته عن النص عليه في خطبه وكنهه ومغائره وتخطيائه وكان كازيد بن علي مع عاورية بنته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت عليه

من المذهب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ
لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك صلى الله عليه وسلم الحاجة به تقية وخوفا
من الاعداء وقلة وثوق بقول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعاً براءة
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا
الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل وتباعد خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السييل وكيف يظن بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة
دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد
تواتر منهم الاعراض عن مناع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على ينال
مهمهم وذخايرهم وقتل اقدارهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته واتقباد امره
وتباعد طريقته انهم خافوه قبل ان يدفئوا وتركوا هدايتهم واتبعوا هواهم وعداوا عن الحق الصحيح الى
الباطل الصريح وخذلوا مستحقاً من خالص بني هاشم وخاص ذوى القربى الى غاصب من بني
تيم او عدى بن كعب وان مثل على رضى الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة
عنيمته وعلوشانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والزوايا الكبار معه قد ترك حقه
وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الابعاع والاشباع
ولم يقم بامرهم وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقايل من نازعه بكتايديه حتى فنى الخلق
الكثير والجم الغفير وآثر على الثقة الحمية في الدين والعصية للاسلام والمسلمين مع ان
الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم
الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقوى وهممهم
في تنفيذ احكامه ارفع ومن ادعى النص الجلى فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار
عامة بخالفة الحق وكتمانهم وفي على رضى الله تعالى عنه خاصة باتباعه الباطل واذا طانه بل في
النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احباباً واصحاباً واعواناً وانصاراً واختاروا وصهاراً
مع علماء بحالهم في ابتدائهم وبآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثني عليهم وجعلهم خير
امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم تواتر هذا
النص قرناً بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين
مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري
مع اتهامه بالنسج لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم انه خلقتي فيكم من بعدى ونعم ما قال المؤمنون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعزلة
والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره
المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن
الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام
الرازي ومن العجايب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلاً
عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يتقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق
وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق على الاسلام
الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات
ربما تفيد باجماعها لقطع بعدم النص وهي كثيرة جداً كقول العباس لعلي امديدك ابايكم

٢ ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم
مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه
والجواب ان ترك التنصيص على معين
ليس اهمالا من

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة
على لنا اجماع اهل الحل والعقد
وان كان من البعض بعض توقف
وقد ثبت انفاذ على لاوامر ونواهي
واقامة الجمعة والا عباد معه وتسميته
خليفة والثناء عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر في البيعة وايضا
اتفقوا على ان الامام ابو بكر او علي
او العباس ثم فهم لم ينزاعا فتعين
وحديث النقية تضليل للامة
ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد
يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب الآية فالداعي المفترض
الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه المطلوب وبقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة
وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه
اتوني بكتاب وقرطاس اكتب كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله
المسلمون الا ابا بكر ويا ان المهاجرين الذين
وصيهم الله بانهم اصادقون كما و
يخاطبونني يا خليفة رسول الله ويا
النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة ولم يعرض له ولذا قال علي
رضي الله عنه رضيتك رسول الله لاني
فرضيتك لدينا ويا اباها لو لم تكن
حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا
عليها خيرا ما اخرجت للناس يا ارون
بالمعروف وينهون عن المنكر وهزم
ظنيات ربما تفيد باجتماعهم
القطع مع ان المسئلة فرعية يكفي
فيها الظن من

٩ وقع في هذا الموضع من المصنف
بعض مقدار ما يسع فيه كلمتان

تقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان
وقول عمر رضي الله تعالى عنه لابي عبيدة رضي الله تعالى عنه امد يدك بايديك وقول ابي بكر
يا ايها عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر
فمين هو وكما لا تنازع وكدخل على رضي الله تعالى عنه في الشورى فانه رضي اماما ايهم
كان وكفره رضي الله تعالى عنه لطلحه رضي الله تعالى عنه ان اردت بايديك وكما احتجاجة على معاوية
بيدة الناس له لا ينص من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفوله حين دعي الى البيعة ان يكون
والتمسوا غيري وكما ضده ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما وصلا حين خرج ابو بكر لقتال
العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته
ومخاطباته وعندنا آخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كبر من
سادات اهل البيت وكسبية الصحابة ابا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال احتجاج المخالف بانه يستحيل عادة ٢) من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل هذا
الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد
بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الحق الابق الى آراء اولي الباب واختيار اهل الحل
والعقد من الاصحاب واظهار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتبدير سياسة الجمهور مع التنبيه
على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع يسان لا يخفى حسنه على اهل العرفان
(قال البحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند
المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضي الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الروندية اتباع
الفاطم بن روندان العباس رضي الله تعالى عنه لنا وجوا الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير
وان ابا سفيان قال ارضيتكم يا عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لا ملان الوادي خيلا ورجلا وذكرا
في جميع البخاري وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة علي ٩ وفي ارسا ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح
الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتغل على كلام كثير من الجانبين
وقليل غلظة من عمرو علي ان عليا جاء ليها ودخل فياد خلت فيه الجماعة وقال حين قام
عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فيما روى انه لما بويع لابي بكر رضي الله تعالى عنه وتختلف
على والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر من اعداى على قاتاه مع اصحابه فقال
ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغفتم برأيكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا يعملي في عنقه وهو بالخيار في امره الا
فانتم بالخيار جيب ما في يديكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا اري لها احد غيرك
فبايعه هو وسائر المخلفين محل نظر ثم اجماع على امامته على اهليه اذ لمع انها من الظهور بحيث
لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا
والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلماله الامر فلم يكن على الحق لنازاعه كما نازع
على معاوية لانه لا يلبق لهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة ح يكون مخالفا لبيعة الواجبة
عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل
اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الاتهامات قلنا عدم كونه على الحق اذا
استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضى ثبوته الى انتفاؤه كان متغيا قطع او فيه المطلوب وقد يجاب

بانه يجوز ان لا يكون على الحق بفضل على عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب من المذعة فيصير ابوبكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المذعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم امثال قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة للجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم اولى باس شديد فقاتلوهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابوبكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقابل في خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كآتهم بمضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اثني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون الا بابكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله او ثقت هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقبلوني فليست بخيركم قال علي رضي الله عنه لا تقبلك ولا تستقبلك قدمك رسول الله فلا تؤخره رضى لك لدينا فرضناك اديناك العاشر لو كانت الامامة حقا لعل غصبها ابوبكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنه لما كانوا خيرة ما خرجت للناس باسرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعهم بما تفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سند الاجماع وتأييدها (قال احتجبت الشيعة بوجوه) لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه من العقل والعقل والقدح فبين عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على سنتهم وجريانه في اندبتهم وموافقة لطباعهم ومعارضة لاسماعهم ولا يتأملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقة من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الا برام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافقضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المنشعبين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا روي واحد يشافي امر الدين ملاوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطامع في الصحابة الاخبار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصرا لا باطل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكلمات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المؤمنين له ما ينبي عن وفور حبه وقبول عهده والتزام ما شرط

عليه وان كتب في آخره والجماعة والحفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمؤمنين
بالرضوان فكتب في انشاء اسطر العهد تحت قوله وصيته الرضى رضى الله عنك وارضائك ونحت
قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فذلك وفي موضع اخر وصيتك رحم وجزيت خيرا
وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان واحاد الشيعة في هذا
الزمان لا يسمعون الكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن الذين
الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة
بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهباً عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على
رضى الله عنه الله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام
ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بنى كاكلة في كل عام مائتي دينار
ذهباً عينا ابريزا واتبعت اثره وجلعت لهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع
ذلك كتبه على بن ابي طالب وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق (قال الاول؟) هذا
هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على لان
الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شئ من ذلك في باقى
الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتى وهذا يمكن ان يجعل اداة ثلثة
بحسب الشروط وربما يورد في صورة اغلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما
القباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب
اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر (قال الثاني؟) اشارة الى
الدليل العقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون ترات باتفاق المفسرين في على بن ابي طالب رضى الله عنه حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما المحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان
ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة نعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة وابتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا واللاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى
والحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هي المتصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتول
مكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الآية
وكان له معرفة بالساليب الكلام ان ايس المراد بالولى فيها ما يقتضى الامامة بل الموالاته والنصرة
والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون المدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان
يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقر بهم ونصرتهم
وشفتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اماماً وليس غير على كرم الله وجهه
لانتفاء الشرائط من العصمة والنص
الافضلية والجواب منع الاشتراط
ثم منع الانتفاء في حق ابي بكر

رضى الله عنه
من
٧ قوله تعالى انما وليكم الله الآية
زلت في على حين اعطى السائل خاتمه
وهو راكع والمراد بالولى المتصرف
في الامر اذ ولاية النصرة نعم الكل
والمتصرف في امر الامة هو الامام
قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على
انه لولاية المحبة والنصرة دون
التصرف والامامة ووصف المؤمنين
يجوز ان يكون المدح دون التخصيص
ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
راكعون يحتمل العطف اى يركعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود
او يخضعون على ان النصرة المضافة
الى البهـ ص تحت نص بمن عداهم
ضرورة ان الانسان لا ينصر به نفسه
والحصر انما لنى المسارعة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية
بالفعل وفي الحال ولم يكن حينئذ ولاية
التصرف والامامة وصرفه الى المال
لا يستقيم في الله ورسوله وحل مائة
الجمع على الواحد انما يصح بدليل
وخفاء الاستدلال بالآية على اصحابهم
عموما وعلى على خصوصاً في غاية
البعد

آخر من الاعتراض منها ان النصره وان كانت عامة لكن اذا اضيق الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصر لنفسه وكأنه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عايد التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب ببعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفي لما وقع فيه تردد وتزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الاثمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكون حالاً بن ضمير يوتون وليس بلام ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال اشعث ٢) تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الفدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدیر خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صافيا حتى ان الرجل يضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولي بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والخليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ما اريكم النار هي موليكم اي اولي بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاه اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لما يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للحمسة الاولى وهو ظاهر ولا لاساس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الولاية بالاناس والاولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحجب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي تحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاته النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم

ما تواتر من حديث الفدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى الامر والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى ما اريكم النار هي موليكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاه لا المعتق والمعتق والخليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر فانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام حيث اخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف في امر العامة لورثي بعده وهي معنى الامامة والجواب منع تواتر بل اكلام في صحة خبر الفدير ودلالته على حصر الامامة في علي رضي الله عنه ثم لا عبرة بالاحاد في مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والجل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا يتناول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك في النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس اتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لورثي انما يكون لنبوته وقد انتفت في حق علي رضي الله عنه فكذا ما بيني عليها من

٦ اربع النصوص الجلية ٢١٣ مثل سلوا عليه بامر المؤمنين انت الخليفة من بعدى انه امام المتقين هذا

خليفتي عليكم انت اخي ووصي
وخليفتي من بعدى وقاضى ديني
يكسر الدال والجواب انها آحاد
في مقابلة الاجماع واوصحت ودلت
لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم
سما العزة الطاهرة من

٩ الخامس القدح في امامة الآخرين
اما اجبالا فلظالمهم لسبق كفرهم
لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
وعهد الامامة لابنال الظالم لقوله
تعالى لابنال عهدى الظالمين
وفساد ظاهروا ما تفصيله فلانه
خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
كتاب الله في منع ارث النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا
قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد
القطعي الدلالة سيما المسوع من
فم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة
الزهر رضى الله تعالى عنها فذلك
مع انها ادعت النحلة وشهد على
ولم يمن وصدق الزوج في ادعاء
الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فلما حكم
ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول
المعصوم وخالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر
وقد عزله النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن امر الصدقات قلنا
قد استخلف عندكم عليا وليس
انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا
ولا مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قد حا ولم يكن عارفا
بالاحكام حيث قطع يساريد سارق
وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة
الكلاله قلنا لو سلم فكيف مر مثله
للمجاهدين وشك في استحقاقه حيث
قال عند وفاته ليت اني سألت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا
من

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايبه الدلالة على
استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من ابن يلزم في امامة الائمة قبله وهذا قول بالوجب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فإله عون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم
لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة لعل عليه ما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا
في امر الامامة ولقول بان التورم تركوا الانتفاء عند ادعاء على رضى الله عنه ترك الاحتجاج بقية آية التولية
وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلي رضى الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدى وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضعف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جعلتها كونه خليفة له وتولية تدبير
الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حبوته موسى عليه السلام بوفاته واذا قد صرح بنبي النبوة لم يكن ذلك
الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل
بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معية كعلام زيد وليس
الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لا يكن على
مالا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منزله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي
الله ان يقارن انما بمنزلة المستثنى لظهور انتفاءها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استخلافا بل مباغظة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس
انتقائها بموت المستخلف عزلا ولا تنقصا بل ربما يكون عودا الى حاله اكل هي الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هارون وتقاضاه اوبى بعدم موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة في حق علي رضى الله تعالى عنه في ما يتنى عليها وينسب عنها واما الجواب بان النبي صلى
الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل التفاف في ذلك
قل على يا رسول الله انت ركني مع الاختلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون
من بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى وهذا لا يدل على خلافة بعده كان ام مكثوم رضى
الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بافصل وان الاحتجاج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واؤكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة (قال الرابع ٦) هذه اخبار
يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة علي رضى الله تعالى عنه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلوا عليه بامر المؤمنين الضمير لعلي والامرة
بلكسر الامة من امر الرجل صار امير او قوله عليه السلام لعلي رضى الله تعالى عنه انت الخليفة
من بعدى وقوله عليه السلام نه امام المتقين وقائد الفر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام لعلي رضى الله تعالى عنه انت اخي ووصي وخليفتي
من بعدى وقاضى ديني بالكسر والجواب بامر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها
لوصحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقين من المؤمنين سيما على اولاده الطاهرين
ولو سلم فغايبه اثبات خلافة لاني خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة علي
رضى الله تعالى عنه باقدح في امامة الآخرين وتقريره له لاتزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وغيره على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح اذ لك اما اجبالا فظالمهم لسبق
كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لابنال عهدى الظالمين

الامر فيمن هو وكالاته اهله قلنا اوضح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته في طلب الحق من

والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراءى
بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فما يقدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه انه خالف كتاب الله تعالى
في منع ارث النبي بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب
انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ذنبي الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
ونعم تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم ان لم يكن قوتي المتواتر فلا يخفى في كونه بمنزلة فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
ومنها انه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فذلك وهي قريبة بتجبر مع انهما ادعت ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم
وصدق ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور
والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبدالعزيز من المروانية فذلك الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى
عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فذلك
على ما يرويه الرافض من ابي الشواهد على انهما كهم في الضلالة واقتراثهم على الصحابة
وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذا حق
سلالة النبوة ظما ليلتفع به الآخرون لاهل ما تفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل على رضي الله تعالى عنه
انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا
على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فذلك كانت على ما قرره
ابو بكر رضي الله تعالى عنه الذي من معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنه
عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا
سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه
ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المؤمنون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فذلك
الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
ابن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد ليقوموا بها لاهلها وعد ذلك
من تشيع المؤمنون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف
بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاء امر الصدقات
فاستخلفه وتوليت جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب ان لا نسلم
انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر
بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فامته فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء
ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون
ذلك اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها
انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع بسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها
لاجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المفيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه السلام
اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلاله وهي من لا والد له ولا واد وكل وارث
ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكهم مثله للمجتهدين
ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني رأيت رسول الله عن هذا

الامر فيمن هو وكما لا نساؤه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بلبية والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفى بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه ونام سره قال كانت بيعة ابي بكر فلتنة وفي الله تعالى شرها من عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة لا عن تدبر وابتداء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاءة وبغتة وفي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها من عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مسالفة في تعظيمه وفي اعتقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلههم حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلهما محامل وتاويلات ولات تارض ما ثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات وما اقيح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المغتربات (قال وامر عمر) قد حواري امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرب بالزاورجهم امرأة مجنونة زنت فنهاه على رضى الله تعالى عنه عن ذلك فقال لولا على لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصدق فقامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآيتهم احد بهن فطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم الفصحة وعلمه بالجل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان لشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولاه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله يستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حجبها على معنى آخر اى كان لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روى انه اعطى عايشة وخفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الفتيان حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خسرهم الذي هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان ذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بانص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم لوالى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهدا دية معروفة في كتب الفقه لا تقدر في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهو ان يقول لامرأة اتعت بك كذا مدة بكذا درهم او متعتني نفسك اياما بكذا او ما يؤدى هذا المعنى وجوزها مالاً والشبهة وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزها زفرا لازما ومتعة الحج وهي ان يأتى مكة من على مسافة اقصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج وبقية حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشريعة المعتن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه قال ثلاث مكن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهي عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهدا دية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضى الله تعالى عنه انما دى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم

وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة في الصداق قلنا لو سلم قلنا بفساد بفساد ح وشك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا غاية القلق والحزن او لجل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف في بيت المال والفتيان بغير الحق ومنع اهل البيت خسرهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهدا دية لا تقدر في الامامة ولو منع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للشورى في تعيين الواحد منهم

متن

ع ولى عثمان من ظهر منه الفسق
والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه
وحى لنفسه واذى ابن مسعود وعمارا
وابانرورد طريد رسول صلى الله عليه
وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد
عن الوليد بن عتبة وخذله الصحابة
حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث فلنا
بعض ذلك غير قاذح في امامته كفساد
ولائه وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد
ورد الطريد كان يسمع لا يكفيهم
ويكفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر
لوصح فقدح فيهم لافيه متن

ه (خاتمة) ثم ان ابا بكر رضى الله عنه
امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت
الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد
وحين استشهد جعل الامر شورى
بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق
على عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان
ثم خرج عليه اهل الطغيان فاسلم
حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل و
العقد على مبايعته على ومتابعته ولم يكن
هيجان الفتن لاختلاف في خلافته
ثم آل الامر الى الحسن رضى الله
تعالى عنه بعد سنة اشهر من بيعته سلمه
لمعوية حقتا للدماء وابقا على
الدماء واطفاء للنار بين الدماء
على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك
اليه وانتقضت الامامة وهم جرا الى
ارقامت القيمة متن

عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة
وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقفة بثلاثة ايام ومعنى اخر مهن احكم بحرمتهم واعتقد
ذلك اقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رجه الله تعالى
ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثار
الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق المشاورة وعدم انفراد
البعض بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل
الامامة شورى ان يتشاوروا في نصبها واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يبايعون غيرهم
وحينئذ لا اشكال ومن نظريتين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم بحسالة محله
عماد عيه الاصداء وبرأة ساحتها عما يقربه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل
والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وان لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان
عمرو لولم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن بضل الله فقله من هاد
(قال ولى عثمان ٤) من مطاعنهم في عثمان رضى الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر
منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوذ بن ابي
سفیان ومن يجرى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة
نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حى لنفسه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا حى الا الله
ولرسوله وعمر انما حى لابل المسلمين العاجزين ولهم نعم الصدقة والجزية والضوال لانفسه وانه
اجرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابانرود فاه الى الرتبة وانه رد الحكم ان العاص وقديره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمران والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب
الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور
بما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوذ كان على الشام في زمن عمر ايضا
والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامته على رضى الله وبعضها
افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة
الى الحد المذكور وبعضها اجتهاد يات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب
والتمزيق ورد الحدود والقصاص بالشبهات وانما ويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله
عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضى الله عنهم فقالا لك
شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير
عذر فلو صح كان قد حافهم لافيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والاقصاري رضى الله عنهم عموما وعلى
ابن ابي طالب رضى الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم
سببا من هو قاتل آتاء الليل ساجدا وقائما وطا كف طول النهار ذاكرا وصائما ثم شرفه رسول الله
بابنته وبشره بالجنة واثني عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم
وعلموا ساقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام اكنه لم يأذن لهم في المحاربة وامرض بما حيا وامن
المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضنا سابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله
عنهم حافى الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضى الله عنه
مرضه الذي توفي فيه في جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انتقضت من خلافته
سنتان واربع اشهر وستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالناس خارجا عنها
 واول عهده بالآخرة داخلها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني
 استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلأكل امرئ ما اكتسب
 والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينتقلبون وعرضت الصحيفة على جلة
 الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقل بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانه قد
 له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر
 سنين ونصفا بامر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وفهر الاعداء
 واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كالامثال في الانصار وطاركا لا مطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
 من الهجرة على يد ابى لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلاة وحين علم بالموت قال ما جدد
 احدا حق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
 فسمى عابا وعثمان والزبير وطليحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة
 شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى علي
 وقال طليحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
 الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذه على رضي الله تعالى عنه وقال تبايعني على كتاب
 الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال
 مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرره عليه ما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان
 وبايعه الناس ورضوا باقامته وقول علي رضي الله تعالى عنه واجتهد برأيي ليس خلا فامنه
 في امامة الشيخين بل ذهبا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
 من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج
 علي عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته رطاعا واباش من كل اوب وارذال من خراصة ايس
 فيهم احدهم كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتمد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي
 الحجة سنة خمس وثلاثين ولواستحقى القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقى من اهل الشورى
 ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لاسابقة له في الاسلام ولا علم
 بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على رضي الله تعالى عنه
 والنسوان منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلاهم في ذلك ان مان فقبلة
 بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كزينة بن ثابت وابي الهيثم بن النيهاني
 ومحمد بن مسلم وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طليحة والزبير وقد عجت
 توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمرو وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلم الا انهم
 استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته
 بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
 سنة وقوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى عنه انك تقابل الناكثين والمارقين والفساسطين
 وقوله عليه السلام اعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله تعالى عنه
 ومن المتكلمين من يدعى الاجماع على خلافته لانه انعقد لاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
 لعثمان او علي وهو اجماع على انه لو لعثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل
 بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكثرث بقول من قال لاجماع على امامة علي
 رضي الله تعالى عنه فان الامامة لم تجدد له وانما ساجت الفتن لاهل وراخر (قال واما الشيعة ٨) يعني

٨ فيقولون ان الامام بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم
 الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين
 ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد
 الجواد ثم علي الرضا ثم الحسن العسكري
 ثم محمد المنتظر المهدي واهل تواتر نص
 كل علي من بعده وان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام
 ابن امام اخو امام ابواثمة تسعة
 تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد علي
 التعجب

ان لامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بانوار ترص كل من السابقين على من بعده وروون عن النبي ان قال الحسين رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخر امام ابواثمة تسعة ناسهم قائمهم ويتسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجد ان فيهم سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف يأتي من زيد بن علي رضي الله عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت آحادا وافض بعد سبع مائة ثم لسا فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل نبذا منها (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه مرجع وهيجان فتن اذ جوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض ولا اخبار الواردة على فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم علي ثم عثمان رضي الله عنهم اجمعين وجهور الشيعة وجهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه لسا اجا لان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يفضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفضيلا الكتاب والسنة والآر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يوتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها ترات في ابى بكر رضي الله تعالى والاتقي اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا اكرم بلبس المراد به علي لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التريفة واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر دخل في الخطاب على رضي الله عنه فيكون ما مور بالافتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالافتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتي ابوبكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما يدعي لغوي فيهم ابوبكر ان يتقدم عليه عنده وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شر بكم في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وسلم واين مثل ابى بكر كذبتني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهر لي بماله واساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابى بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام ان كان ظاهرا ففي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور واهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسرف في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو الافضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما لا خربت افضلية الآخر ومثل هذا يفعل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال اوزاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد أتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك اوزاد عليه فالاستثناء بظاهره من اتقى وبالتحقيق من اثبات وعن عمرو بن العاص

٩ الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعند الشيعة وجهور المعتزلة الافضل على لسا اجا لان اتفق اكثر العلماء على ذلك بقضي بوجود دليل لهم وتفصيلا لقوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يوتي ماله يتزكى نزالت في ابى بكر والاتقي اكرم وافضل وقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر فقد امر على بالافتداء بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابوبكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال عليه السلام لو كان من بعدي نبي كان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال الاستحي ممن تستحي منه ملائكة الملائكة وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمرو ابن الحنفية ودل عليه ما تواتر من اتاثرهم واخبارهم ومسايعهم في الاسلام ومن تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس وازوم ومن فتح الشرق وقمع دولة التجم وترتيب الامور وافاضته العدل وتقوية الضعفا ومن فتح البلاد واعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف واحد وتجهيز الجيوش واتفاق الاوال في نصرة الدين ونحو ذلك

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أي الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم أو كان بعدى نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أبا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وأما ما روي عن ابن عمر أنهما
يقولان رسول الله صلى الله عليه وسلم أي أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن
الحنفية قال لابي أي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
أن أقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس
بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم وعنه رضي الله عنه أقبل له ما توفى قال ما أوصى رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى أوصى ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جهمهم على خيرهم كما جهمهم بعد نبيهم على
خيرهم وأما الامارات فتواتر في أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة وتأنف القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل
الردة وطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرده فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم وانتظام أحوالهم وفي أيام عمر
من فتح جانب المشرق إلى أقصى خراسان وقطع دولة الجحيم وثل عرشهم الراسي بالنيابن
الثابت الأركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن منافع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي أيام عثمان من فتح ابلاد واعلاء لواء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى ونجته من جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختم النبي صلى الله عليه وسلم على
ابنينا والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم الاستحيى ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل
الجنة بغير حساب (قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم الآية عني بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه
صلى الله عليه وسلم دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الغريقين خرج معه
الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا نادعوت فامرواوا لم يخرج معه من بني عمه غير
علي رضي الله عنه ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبيرة لما نزلت هذه الآية قال يا رسول الله
من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب
كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولا . وجبريل وصالح
المؤمنين فمن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فليستظر الى علي بن ابي طالب ولا يخفى في ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات
كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم قضاكم علي والافضي اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم انني باحب خلقك اليك بأكل معنى من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه والاحب الى الله أكثر
ثوابا وهو معنى الافضل ويقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هارون وقرله عليه السلام من كنت مولا فعلي مولا الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خير لا عطين هذه الراية غدار جلايقع الله على يديه يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطيها فقال ابن علي بن ابي طالب

٨
بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم
كم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وعلى
رضي الله عنه منهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي
وبقرله صلى الله عليه وسلم من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فليستظر
الى علي بن ابي طالب وقوله قضاكم علي
وقوله اللهم انني باحب خلقك اليك
بأكل معنى من هذا الطير فجاءه علي
وقرله انت مني بمنزلة هارون من موسى
الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استندروساء
العلوم اليه واخبر بذلك في خبر الوسادة
واشجع علي ما يشهد به غزواته حتى
قال النبي صلى الله عليه وسلم لضر به
علي خيرا من عبادة الثقلين وزهد حتى
طلق الدنيا بكليةها واكثر عبادة
وسخاوة واشرف خلقا وطلافة
وافصح اسانا واسبق اسلاما والجواب
ان الكلام في الافضية بمعنى الكرامة
عند الله وكثرة الثواب وقد شهد
في ذلك عامة المسلمين واعترف علي
رضي الله عنه به عارض ما ذكرتم
ما ذكرنا مع ان فيه موضع بحث لا تخفى
سيما حديث سبق الاسلام والسبق

قالوا هو يا رسول الله يشتكى عينيه قال فارسلوا اليه فأتى به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيهما فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انادى بالحكمة وعلى
 بابها وقوله صلى الله عليه وسلم اعلمى انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين أتى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء على تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم توادخ بيني وبين
 احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة على عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله
 صلى الله عليه وسلم اعلمى انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحيي حبيب الله
 ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله قالوا بل لمن ابغضك بعدى واما المعقول
 فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادة منه وقد
 قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعلمها اذن واهية اللهم اجعلها اذن على قال على
 مانسبت بعد ذلك شياً وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل
 باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم
 اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تليذله
 والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العروة الطاهرة وعلم الخواص اظهر منه
 وبهذا قال او كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل
 الانجيل بائبيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله مامن آية نزلت
 في برا وبحرا وسهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فحين نزلت وفي اي شئ نزلت
 وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الغزوات وهي
 مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا على ولا سيف الا ذو الفقار
 وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم
 لما توارى من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لا تساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
 اليك عنى الى تعرضت ام الى تشوقت لاحان حينك هبهات غري غري لا حاجة لي فيك فقد
 طلقك ثلاثا لا رجعة فيهما فعبثك قصير وحظك يسير واملك حقير وقال والله لديناركم
 هذه اهن في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لديناركم هذه اهن عندي من عبطة
 عزوا ايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير اطول سجوده واكثرهم
 سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتما واسيرا واشرفهم
 خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعاية واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره يعطيه
 العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سلبى الامة منه
 ومن ولده يوم الاحر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما
 على ما روى انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء وبالجملة فناقبه اظهر من ان تتخفى واكثر من
 ان تحصى والجواب انه لا كلام في عظم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
 الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى
 الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من على بذلك على ان فيما ذكره موضح بحث لا تتخفى على
 المحمل مثل ان المراد بانفسه انفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب
 المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة
 لآل كورين من الانبياء وان احب خلقك بحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادالة افضليتهما وبحتمل
 ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضى الله عنهما
 ايضا حيث قال في حق ابي بكر اكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان اخي ورفيقي في الجنة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولاي بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف لم يكن
يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباط الجاش وشجاعة القلب
وترك الاكتراث في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم من حوادث يكاد يصيب وهما في الاسلام وليس الخير في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر
وعمر دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير في قتل من قتله علي رضي الله تعالى عنه من الكفار بل اعل
ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما
في الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقبل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثر على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤس الاشهاد
ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان
علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه
وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشان
جلي البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب
التعيين امر ذهب اليه الأئمة وقامت عليه الأدلة قال الامام الغزالي رحمة الله تعالى عليه حقيقة
الفضل ما هو عند الله وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الشاء عليهم اخبار
كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتزيل بقرائن الاحوال
فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم في الله اومة لائم ولا يصرفهم عن الحق
صارف واما فبين عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيد شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايهم تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالتواترات
وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطحمة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اتوا العلم درجات وقال
انبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي
انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر
الكواكب وان لعلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلي على اديناكم
وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما
العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اخص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض
تحصيل رضا الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله
وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء
الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به ان تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان انا تركت فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكرتم الله في اهل بيتي اذكرتم الله في اهل بيتي
اذكرتم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشهد بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
ازهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الأئمة الاربعة
مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم
والتقوى وانما اعتبار النسب في الكفاءة
لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة
الطاهرة بكونهم اعلام الهداية
واشباع الرسالة على ما يشير اليه
ضمهم الى كتاب الله في انقاد القسك
بهما عن الضلالة متن

والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك
بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا لاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة
ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من بطو به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣)
يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحل ما يوجب بظاھر الطعن فيهم على محامل
وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحد يبية
فقال ان عقد على علوشانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها
في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف
اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرهوا الصحابي فانهم خيركم وقال لا تسبوا الصحابي فلو ان احدكم
اتفق مثل احد ذهابا بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله
في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فبحي احبهم ومن ابغضهم
فيبغضى ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم
والطعن فيهم بناء على حكايات وافترآت لم تكن في القرن الثاني والثالث فياك والاصغاء اليها
فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط
المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا في بين العترة الطاهرة
بل ثنائهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي

٣ المبحث السابع اتفق اهل الحق
على وجوب تعظيم الصحابة والكف
عن الطعن فيهم سيما المهاجرين
والانصار لما ورد في الكتاب والسنة
من الشاء عليهم والتحذير عن الاخلال
باجلالهم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدى لا تسبوا
اصحابي خير القرون قرني واو كانوا
فسدوا بعده لما قال ذلك بل فيه وكثير
مما حكى عنهم افترآت وما صح
فله محامل وتأويلات من

خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضى الله عنه ٨)
قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم
من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وابس له نفع في الدين بل ربما يضر
باليقين الا انهم ذكروا بما من ذلك لامرئين احدهما صون الازهان السليمة عن التدنس بالعقيد
الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيها ابتداء بعض الاحكام الفقهية
في باب البغاة عاينها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
لولا على لم تكن تعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص
عليه رضى الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاج اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم
لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما رواه من معاملة على رضى الله تعالى عنه على وفقها من غير تغيير
فنقول اما توقف على رضى الله عنه في بيعة ابي بكر رضى الله تعالى عنه فيحمل على انه لما صابه
من الكاينة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ايتفرغ للنظر والاجتهاد فما نظر
وظهر له الحق دخل فجدد فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضى الله تعالى عنه ودفع
الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتجافى عن الحرب ورافقه الدماء حتى قال من وضع السلاح
من غلمانى فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسان رضى الله عنهم ما لم ينفذ وكان ما كان ولم يكن رضا
من على رضى الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضى الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات
عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا اطلحة والزبير لان من حضر من وجوه
المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتله
عثمان قصدا والاسيلاء على المدينة والتمسك باهلها وكانوا جهلة لاسبقه لهم في الاسلام
ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص
قتله عثمان رضى الله تعالى عنه ما لشوكتهم وكرهتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على
من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثار العترة واما لانه رأى
انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفساد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه
في بيعة ابي بكر كان للحزن والكاينة
وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد
وعن نصرة عثمان بعدم رضاه
لارضاه ولهذا قال والله ما قتلت
عثمان ولا مالات عليه وتوقف في قبول
البيعة اعظاما للمحادثة وانكارا
وعن قصاص القتل لشوكتهم
اولانهم عنده بغاة والباغى لا يؤخذ
بما اتلف من الدم والمال عند البعض
من

وان لا يغى اذا انقاد لامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من ائلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضي الله عنه والخروج معه الى الحرب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن ابناء عماء وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحرب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رويها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكاله سيفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم سيكون بعدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتل المسلم كفروا بسببه فسق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالعود عن الحرب (قال واما في حرب الجمل ٢) قال علي رضي الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم ائت تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا رضي الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جبل اخذ بخطامد كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعموا منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم ذلك انه لم يسلط محاربة علي رضي الله عنه ومعاوية بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعري وعمر بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يراه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الرايسي وساروا الى النهر وان سار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهر وان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه والرخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالا على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطائنه فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذي تفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ابناء بيته وبين المخالفين سببا معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه واقله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتل الفتنة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام واقله علي رضي الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وابسوا وكفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فعناية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحقوقون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهديجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتوسكين الفتنة ف وقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محسار بي علي كفره ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك با على حربى وبان الطاعة واجبة وترك

٩ وشغبه وغيرهما عن الخروج معه الى الحرب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لالنزاع في امامته او ابناء عن طاعته متن
٣ وحرب صفين وحرب الخوارج فال مصيب على لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لاكلنا الطائفتين على ما هو رأى المصوبة ولا احداها من غير تعيين على ما هو رأى بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة لا فسقة او كفره على ما يزعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه واهذا نهى علي عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة وان قصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح ذات البين متن

الواجب فسق فن اجزأ آتاهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين
 ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر
 فان قيل لا كلام في ان عليا علم و افضل وفي باب الاجتهاد اكل لكن من اين لكم ان اجتهاد
 في هذه المسئلة وحكمه بدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين
 بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلةهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
 من قتل مسلما بالثقل قل لبس قطعنا خطائهم في الاجتهاد عائد الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم
 ان عليا رضي الله عنه يعرف القلة باعبائهم وبقدرة على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة
 آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه
 عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا
 ما ذهب اليه البعض من ان كلنا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك
 لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لافي
 كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام
 معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا منهم بعد كشف
 الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا (قال وفي حرب الخوارج ٢) الامر اظهر لان الحكمة من
 نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط
 ان يحكم الحكماء بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يشوا حكما
 من اهلهم وحكماء من اهلها وغاية من شبهتهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا الذين
 تبغى حتى تنفي الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفرور
 او كونه الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب اصلاح وهذا اصلاح
 فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقعة في الصحابة رضي الله عنهم
 بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم
 كانوا يقاتلون بالسنن ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقية قلنا معاواتهم ومخاشنتهم في الكلام
 كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم
 كانت لارتفاع التباين والعود الى الالف والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا
 الا الخير و لصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا انها من ينقله الدين
 الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبة (قال واما بعدهم ٤) يعني
 ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ
 والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
 والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى
 اللذات والشهوات اذ لبس كل صحابي معصوما رلاكل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما
 الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات
 بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين
 عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب
 في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فن الظهور
 بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا شبهة على الاراء اذ تكاد تشهد به الجماد والجماء
 ويكي له من في الارض والسماء وتهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كراشهور
 ومر الدهور فلعنة الله على من باشر اورضي اوسعى ولعذاب الآخرة اشد وابقي فان قيل فن علماء

ثم الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح
 مشبهة في الخروج عن الطاعة كيف
 وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى
 فاصلحوا والامر بالقتال لبس للفرور
 متن

٥ واما بعدهم فقد جل المصاب
 وعظم الواقع واتسع الخرق على
 الرافع الا ان السلف بالغوا في مجانبه
 طريق الضلال خوفا من العاقبة
 ونظرا للمال متن

المذهب من لم يجوز لعن علي يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يروى على ذلك ويزيد قلنا انما مباح ان يروى
الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجرى في ادعيتهم فرأى المعتون
بامر الدين الجاهل العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام على السواء
ولا تضل الافهام بالاهواء والا فتن يخفى عليه الجواز والاعتقاد وكيف لا يقع عليها الاتفاق
وهذا هو السرف فيما نقل عن السلف من المباعدة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
ان يجبر الى القواية في المال مع علمهم بحقيقة الحال وجلبية المقال وقد انكشف انما ذلك حين
اضطربت الاحوال واشترأت الاهوال وحيث لا تمنع ولا يمحال والمشتكى الى عالم الغيب
والشهادة الكبير المتعالي (قال خاتمة ٨) الحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى
صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت
احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطى اسمه اسمي وعن ابن سنان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني
اجلي الجبهة اقنى الانف بملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه
رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل
ملجاء يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملاء به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلفه الله تعالى متى شاء ويبعثه
نصرة لدينه ووزعت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا
من الاعداء ولا استخالة في طول عمره كدوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر
الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
امارة ولا اشارة قائمة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اخفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر
منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عيب اذ المقصود من الامامة الشريعة
وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم مكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة
كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس لان اولى الازمنة بالظهور هو هذا
الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقضاء والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي
بيده لبوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال
صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم واما مكم منكم ثم ابرو في حاله مع
امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل انا فيقول لا
ان بعضكم على بعض امراء تكرمهم اليه هذه الامة فابقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى
بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فليس منه من لاعن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء
الامة الشبه بالنبيا بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى ابن مريم فلا يبعد
ان يخمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نظن به الاحاديث الصحاح
فمن حديث طويل في الملاحة انه يخرج الدجال بالشام فيبئنا المسلمون يعدون للقتال يسوون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء
رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه
قد ولد واختفى ما فوق اربعة امة سنة
خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى
امام بلا حكمة على ان الناس بعد بني
العباس يطلبونه من السماء فما له
والاختفاء في نزول عيسى وخروج
الدجال من

الصفوف اذا قمت لصلاة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلم يتركه اذ ذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فير يهم دمه في حربه وفي هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يوم المسلمين في تلك الساعة وقال صلى الله عليه وسلم ابس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا نذر قومه الا عور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرف دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لدقيقته وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم الحجان المطرقة وقال صلى الله عليه يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم التيجان اى الطيا لسة الخضر وزجوان يكون المرادامة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهودا صنفها سبعون الفا عليهم الطيا لسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فليأمن الله ان الرجل لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فلينبه بماتبثله من الشبهات (قال وغير ذلك) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا ذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسوف بالشرق وخسوف بالمغرب وخسوف بحزيرة لعرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الايات خروج الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس ادرى ابن تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتنسأذن فيؤذن لها او يوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتنسأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمسقرها قال مسقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقتل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان تخرج النار من الارض الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضي اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فامهم وان يكون زعيم القوم اذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالحديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بهض الماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه المجازي وانما الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزل عيسى صلى الله عليه وسلم بالدفاع ذلك وبدوا الخير ولصلاح وتقارب الزمان بقلعة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والافات او بكثرة العقلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض ويأجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والحيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشقاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال وهذا هو الشر الذي يتبين منه خيرية الفرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافي احتمال خيرية آخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير وفق ومعين وصلى الله على النبي محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين والحمد لله رب العالمين

ولذا تمها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما مضى عليهم من الليالي والايام واماماً جرح
وما جوج فقيس من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول
خمسون ذراعاً وقيل مائة وعشرون ذراعاً ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقريةهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل
ذوالقرنين سدادونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا فاستحقروا غدا فيعيد الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فاستحقروا غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهية فيحفرونه
ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقنتهم بخراسان فبشر بون المياه ويحصر الناس منهم في حصونهم
ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغافاً امعائهم فيهلكون
جبابرة فيرسل طيرا فيلقبهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخر وجههم يكون بعد خروج
الديجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعربان الامة في اخر الزمان شر الخلق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره قلنا
الشرارة الظاهرة التي لاشك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة
وحين تقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس
بعد قتل البجالة سبع سنين لبس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحاً باردة من قبل الشام فلا يبقى على
وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خيرا واما ان الاقبضة ويبقى شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروفهم ولا ينكرون منكراً فبأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايان فلا يعد
كونهم خيراً عند الله واكثر ثواباً باعتبار اتقيادهم واما نهم مع النية عن مشاهدة نزول الوحي
وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم
والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل
واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا الاين في خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واحبابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي اتا فيهم ثم الذين بلونهم
ثم الذين بلونهم ثم يفسد الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعربانها تقوم قريباً كقوله
صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة ~~من~~ صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على
الارض من نفس منقوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مائة سنة وعلى
الارض نفس منقوسة وها نحن اليوم شارفنا ثمان مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا
المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل
الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام
من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يمش
هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل

وسوفهم الى المحشر على ان الحد يث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على
ما ذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم
الصاوة والسلام

٢

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المشتمل بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول الدين للعلامة
الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذلك في دار الطباعة العامرة الكاشفة بدار الخلافة
الزاهرة في ايام حضرة ذي الدولة والاحلال والفضل والافضل مولانا المكرم وساطتنا المعظم
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمد عبد المجيد خان ادام الله دولته الى آخر الدوران
وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد امين) ووافق إنجاز طبعه في شهر

شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين والالف من الهجرة

النبوية على صاحبها افضل الصاوة

والحبة وعلى الوعيرة

الزكية

دلو

| | |
|---|--|
| ٧٩ البحث الرابع الماهيات مجعولة خلافا لجمهور لفلاسفة | ٤ ورتبته على سنة مقاصد المقصد الاول |
| ٨٠ الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية والتجمله منها هج المنهج الاول في التعيين وفيه مباحث آه | ١٢ في المبادئ وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات |
| ٨١ البحث الاول التعيين يفاير الماهية | ١٥ الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث |
| ٨١ البحث الثاني التعيين آه | ١٩ البحث الثاني العلم ان كان حكما |
| ٨٢ خاتمة افراد النوع انما تتمايز بعوارض مخصوصة | ٢٣ البحث الثالث العلوم الضرورية |
| ٨٣ البحث الثالث التعيين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا | ٢٥ الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث |
| ٨٤ المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث البحث الاول هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هلية | المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطالب آه |
| ٨٥ البحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان | ٢٥ المبحث الثاني النظران صحت مادته وصوته فصحيح والافقاسد |
| ٨٨ المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة | ٣١ المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر آه |
| ٨٨ المبحث الرابع كل ما يوصف اي فرد يفرض منه | ٣٣ المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى |
| ٩١ المبحث الخامس الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر | ٣٦ المبحث الخامس اختلفوا في اول الواجبات |
| ٩٣ المبحث السادس العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقضبة للوجود والعدم | ٣٧ المبحث السادس كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى المطالب |
| ٩٤ المبحث السابع لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته | ٤١ المقصد الثاني في الامور العامة |
| ٩٥ المنهج الثالث في القدم والحديث وفيه مبحثان البحث الاول قد يراد آه | الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مباحث البحث الاول تصور الوجود بدیهي |
| ٩٧ المبحث الثاني زعمت الفلاسفة آه | ٤٥ المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك |
| ١٠٠ المنهج الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مباحث البحث الاول انهما آه | ٥٧ المبحث الثالث الوجود يتناول عينا وذهنيا ولفظيا وخطبيا |
| ١٠١ المبحث الثاني معروض الوحدة آه | ٥٩ المبحث الرابع الوجود يراد في الثبوت ويساوق الشبهة |
| ١٠٣ المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين | ٦٨ المبحث الخامس للاعدام تمايز في العقل |
| ١٠٣ المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير | ٦٩ المبحث السادس كل من الوجود والعدم قديقع محمولا وقديقع رابطة |
| ١١٢ المنهج الخامس في العلمية والمملولية وبيانها في مباحث البحث الاول العلة ما يحتاج الشيء اليه | ٧١ الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث |
| | المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجاب آه |
| | ٧٢ المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط شيء |
| | ٧٦ المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ١١٤ | المبحث الثاني يجب وجود المعلول آه | ١٥٨ | المبحث الرابع لما كان حدوث الضوء |
| ١١٥ | المبحث الثالث وحدة المعلول آه | | في المستضي قد يكون من مضي |
| ١١٩ | المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد | ١٥٩ | المبحث الخامس الضوء مفاير للون |
| | لا يكون قابلا وقاعلا | ١٥٩ | النوع الثالث المسموعات وفيه بحثان البحث |
| ١١٩ | المبحث الخامس لان تأثير للقوى الجسمانية | | الاول الصوت آه |
| ١٢١ | المبحث السادس يستحيل تراقى عروض | ١٦١ | المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية |
| | العلة والمعلول لالى نهاية | | بها يمتاز عما يماثله |
| ١٢٦ | المبحث السابع المادة للصورة محل وقابل وحامل | ١٦٣ | النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم |
| ١٢٨ | المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول | ١٦٣ | النوع الخامس المشعومات وهي الروائح |
| | الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة | ١٦٣ | القسم الثاني في الكيفيات النفسانية |
| | المبحث الاول الوجود عند مشايخنا آه | ١٦٥ | ومنها الادراك وفيه مباحث البحث الاول |
| ١٣٠ | المبحث الثاني الضرورة قاضية بان | | لا خفاء انا اذ ادركنا شئنا آه |
| | العرض لا يقوم بنفسه | ١٦٩ | المبحث الثاني انواع الادراك اربعة |
| ١٣١ | المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال | | احساس وتخيل وتوهم وتعقل |
| | العرض | ١٧٠ | المبحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث |
| ١٣٢ | المبحث الرابع لا يجوز قيام العرض بالعرض | ١٧١ | المبحث الرابع قيل لا خلاف في جواز |
| ١٣٢ | المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين | | انقلاب النظرى ضروريا |
| | الى امتناع بقاء العرض | ١٧٢ | المبحث الخامس هل يتعدد العلم بالحادث |
| ١٣٤ | الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث البحث | | بعدد المعلوم |
| | الاول في احكامه الكلية منها قبول القسمة | ١٧٣ | المبحث السادس محل العلم هو القاب |
| ١٣٧ | المبحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون | ١٧٣ | المبحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف |
| ١٤٢ | المبحث الثالث في المكان والمعتبر في المذهب | ١٧٤ | ومنها الارادة وفيها بحثان البحث الاول |
| | انه السطح الباطن من الحاوي | | الاشبه ان معناها آه |
| ١٤٧ | الفصل الثالث في الكيف وهو عرض | ١٧٥ | المبحث الثاني ارادة الشئ عند الشئ |
| | لا يقتضى لذاته قسمة او نسبة | | كراهة ضده |
| ١٤٨ | القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي | ١٧٥ | ومنها القدرة وبيانها في مباحث البحث |
| | انواع النوع الاول للموسسات وفيه مباحث | | الاول القوة آه |
| ١٤٩ | المبحث الاول اطبقوا على ان اصولها | ١٧٧ | المبحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل |
| | الحرارة آه | | لا توجد قبله |
| ١٥١ | المبحث الثاني من الموسسات الاعتماد | ١٧٩ | المبحث الثالث العجز ضد القدرة |
| | فحين يجعله نفس المدافعة المحسوسة | ١٨٥ | القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكليات |
| ١٥٥ | النوع الثاني البصرات وههنا مباحث | ١٨٧ | القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية |
| | المبحث الاول للون طرفان | ١٨٧ | الفصل الرابع في الابن وهو الكون في الخير |
| ١٥٦ | المبحث الثاني من الناس من زعم انه لاحقيقة | | وسلولة على طريقين الاول للمتكلمين وهو |
| | للون | | بحثان البحث الاول الكون وجوده ضروري |
| ١٥٧ | المبحث الثالث الضوء ذاتي ان كان | ١٩٠ | المبحث الثاني الحق ان الباطن من اجزاء |
| | من ذات المحل كالشمس | | الجسم المتحرك متحرك |

١٩١ الطريق الثاني للفلاسفة وهو مباحث
 المبحث الاول الاين حقيقى آه
 ١٩١ المبحث الثاني قبل الحركة آه
 ١٩٢ المبحث الثالث لابد للحركة ما منه وهو
 المبدأ وما اليه
 ١٩٧ قال المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه
 ٢٠٢ المبحث الخامس من لوازم الحركة كيفية
 ٢٠٤ المبحث السادس زعم بعضهم
 ٢٠٥ المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان
 الى جهة
 ٢٠٥ المبحث الثامن السكون في الاين حفظ
 النسب
 ٢٠٦ الفصل الخامس في باقى الاعراض النسبية
 ٢١٠ المقصد الرابع في الجواهر وفيه مقدمة
 ومقالتان اما المقدمة
 ٢١٢ اما المقالة الاولى ففيما يتعلق بالاجسام
 وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق
 بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث
 الاول الجسم
 ٢١٥ المبحث الثاني الجسم البسيط قابل للتقسيم
 ٢١٥ المبحث الثالث في احتجاج الفريقين
 ٢٢٨ المبحث الرابع في تفاريع المذاهب
 ٢٣٣ المبحث الخامس في احكام الاجسام
 ٢٣٩ خاتمة فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية
 ٢٤٥ الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على
 التفصيل والكلام مرتب على اربعة اقسام
 ٢٤٦ القسم الاول في البسائط الفلكية وفيه
 مباحث المبحث الاول في اثبات الخلد

٢٤٨ المبحث الثاني زعموا ان المحدد تاسع الافلاك
 ٢٥٠ المبحث الثالث ست دوائر متقاطعة
 ٢٥٤ المبحث الرابع توهموا لكل موضع من
 الارض دائرة على الفلك فاضلة
 ٢٥٦ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة
 ما فيها من العجائب على القدرة البالغة
 ٢٥٧ القسم الثاني في البسائط العنصرية وفيه
 مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام
 العنصرية
 ٢٥٨ المبحث الثاني كل من الاربعة ينقلب
 الى المجاور بخلع صورة ولبس اخرى
 ٢٥٩ المبحث الثالث النار طبقة واحدة
 ٢٦١ القسم الثالث في المركبات التي لامزاج لها
 وهى انواع النوع الاول ما يحدث فوق الارض
 ٢٦٣ النوع الثاني ما يحدث على الارض
 ٢٦٣ النوع الثالث ما يحدث في الارض
 ٢٦٤ القسم الرابع في المركبات لها مزاج وفيه
 مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج
 ٢٦٨ ثم المزاج ان كان من قوى منساوية المقادير
 فعتدل
 ٢٧١ واختلفوا في اعدل البقاع
 ٢٧٣ المبحث الاول المعدنى اما ذائب مع
 الانطراق
 ٢٧٤ ومرجع المعدنيات الى الابخرة والا دخنة
 وتكون البعض بالتصعيد
 ٢٧٥ (خاتمة) الاجسام متفاوت في الثقل

| | | | |
|--|----|---|-----|
| المبحث الثاني لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان | ٢ | المبحث الثاني في انه تعالى ليس بجسم لا جوهر ولا عرض | ٤٨ |
| ٣ ولا حصر لمراتب الهضم ومنها المتولدة | ٣ | المبحث الثالث في انه لا يتحد بغيره | ٥٠ |
| ١٠ المبحث الثالث اختص الحيوان لزيادة اعتداله | ١٠ | ٥١ قال القول بالمولد او الاتحاد محكي عن النصاري | ٥١ |
| ١١ واما الحواس اظاهرة ففهمها اللمس | ١١ | المبحث الرابع في انتاع اتصافه بالحادث | ٥٢ |
| ١٥ والمشهور من آراء لفلاسفة الانطباع | ١٥ | ٥٣ لفصل الثالث في الصفات الوجودية وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات | ٥٣ |
| ١٧ واما الحواس الباطنة ففهمها الحس المشترك | ١٧ | ٥٦ قال تمسك المخالفون بوجوه الاول ان الكل مستند اليه | ٥٦ |
| ١٩ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ | ١٩ | المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل | ٥٩ |
| ٢٠ قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية | ٢٠ | ٦٢ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية | ٦٢ |
| ٢٦ المبحث الثاني النفوس تماثلة لوحدة حدها | ٢٦ | ٦٤ قال المبحث الثالث في انه عالم اما عندنا فلا نه صانع للعالم | ٦٤ |
| ٣٠ المبحث الثالث اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن | ٣٠ | ٦٦ (خاتمة) علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى | ٦٦ |
| ٣٠ المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا النفس | ٣٠ | ٦٩ المبحث الرابع في انه تعالى يريد انفقوا على ذلك | ٦٩ |
| ٣٢ المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا | ٣٢ | ٧٢ المبحث الخامس في انه حي سمع بصير شهدت الكتب الالهية | ٧٢ |
| ٣٤ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرائب افعال وادراكات | ٣٤ | ٧٣ المبحث السادس في انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء | ٧٣ |
| ٣٤ الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده | ٣٤ | ٧٨ (خاتمة) المذهب ان كلامه الازل واحد | ٧٨ |
| ٣٨ المبحث الثاني في احوالها | ٣٨ | ٧٩ المبحث السابع في صفات تختلف فيها | ٧٩ |
| ٤٠ المبحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين | ٤٠ | ٨٠ قال ومنها لتكويث اثبتة بعض الفقهاء تمسكاته خالق اجاعا | ٨٠ |
| ٤٢ المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول | ٤٢ | ٨٢ الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان المبحث الاول في رؤيته وذهب اهل الحق | ٨٢ |
| المبحث الاول في الذات وفيه مباحث | | ٨٦ تمسك المخالف بوجوه الاول الى آخره | ٨٦ |
| المبحث الاول في اثباته وفيه طريقتان | | ٩١ المبحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى | ٩١ |
| ٤٣ المبحث الثاني لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم الاجسام | ٤٣ | ٩٢ الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث | ٩٢ |
| ٤٤ المبحث الثالث ذات الواجب بخالف الممكنات | ٤٤ | المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما العبد الكسب | ٩٧ |
| ٤٥ المبحث الرابع لما كان الواجب ما يمنع عدمه | ٤٥ | ٩٧ قال واما السمعيات فكثيرة جدا منها ما ورد في معرض التمدح | ٩٧ |
| ٤٥ الفصل الثاني في التزيهات وفيه مباحث | ٤٥ | ١٠٠ واما المعتزلة ففهم من ادعى الضرورة | ١٠٠ |
| المبحث الاول في التوحيد | | | |
| ٤٧ (خاتمة) لم يخل بتوحيد القول بقدام الصفات | ٤٧ | | |

| | | | |
|---|---|-----|--|
| ١٣٨ | و اما النوع الثالث فكان نور الذي كان ينقل في آياته | ١٠٣ | و اما السمعيات فكثيرة جدا |
| ١٤١ | المبحث الخامس قد دلت النصوص وانه قد الاجاع على انه مبعوث الى الناس كافة | ١٠٤ | (خاتمة) امتناع الترجيح بلامرجح |
| ١٤٢ | المبحث السادس الانبياء معصومون عما يذ في مقتضى المعجزة | ١٠٥ | وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره |
| ١٤٦ | المبحث السابع الملائكة عباد الله تعالى وتمسك المخالفون وهم المعتزلة والقاضي والحليمي من ابوجه | ١٠٥ | ثم لا خلاف في ذم القدريّة |
| ١٤٩ | المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى | ١٠٧ | المبحث الثاني في عموم ارادته |
| ١٥٢ | المبحث التاسع السحر اظهر امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوص | ١٠٩ | المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المرح والذم |
| ١٥٣ | الفصل الثاني في المماد وفيه مباحث | ١١٢ | قال وتمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه ما قل |
| المبحث الاول يجوز اعارة المعلوم خلافا للفلاسفة | ١٥٤ | ١١٣ | المبحث الرابع لا قبيح من الله تعالى |
| المبحث الثاني اختلف الناس في المماد | ١٥٥ | ١١٧ | الفصل السادس في تفاريع الافعال وفيه مباحث |
| المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم | ١٥٨ | ١١٨ | المبحث الاول الهدى قد يرد به الامتداد |
| المبحث الرابع واختلفوا في ان الحشر | ١٥٩ | ١١٨ | المبحث الثاني اللطف والتوفيق |
| ايجاد بعد الفناء | ١٦١ | ١١٩ | المبحث الثالث الاجل الوقت |
| المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن | ١٦٢ | ١٢٠ | المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به |
| المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق | ١٦٣ | ١٢٠ | المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء |
| المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها | ١٦٤ | ١٢٠ | المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف |
| المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار | ١٦٥ | ١٢٤ | الفصل السابع في اسمائه تعالى وفيه مباحث |
| المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل | ١٦٥ | ١٢٦ | المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له |
| المبحث العاشر لا خلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عند الاعتقاد في النار | ١٦٧ | ١٢٦ | المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة |
| المبحث الحادي عشر المؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة ولا بعد النار | ١٧٠ | ١٢٧ | المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون نفس الذات |
| المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على الامتناع عن الصغار مطلقا | ١٧٢ | ١٢٨ | المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول |
| المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبار | ١٧٥ | ١٣٠ | فصول الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث |
| | | ١٣٠ | المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى |
| | | ١٣٣ | المبحث الثاني المعجزة امر خارق للمادة |
| | | ١٣٥ | مقرون بالتحدى |
| | | ١٣٨ | المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تهبشه الى اجتماع مع بني نوعه |
| | | ١٣٨ | المبحث الرابع محمد رسول الله |
| | | ١٣٨ | و اما النوع الثاني فن الماضي قصص الانبياء وغيرهم |

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالف الحق

من اهل القبلة

١٩٨ البحث اثناس من حكم المؤمن والكافر

والفاسق

١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة طائفة

٢٠٠ وفيه مباحث البحث الاول في نصب الامام

٢٠٣ البحث اثناس التكليف والحربة والذكورة

٢٠٦ البحث الثالث في طريق ثبوتها

٢٠٧ البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله

تعالى عليه وسلم لم ينص على امام

٢٠٩ البحث الخامس الامام بعد رسول الله

ابوبكر رضي الله تعالى عنه

٢١٠ اختتمت الشيعة بوجوه

٢١٥ وامر عمر رضي الله تعالى عنه

٢١٦ وولي عثمان

٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابابكر امر عمر وفوض

الامر اليه

٢١٨ البحث السادس الافضية بترتيب الخلافة

٢١٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى

٢٢٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء

سيدة نساء العالمين

٢٢٢ البحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب

تعظيم الصحابة

٢٢٥ قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور

امام من ولد فاطمة رضي الله عنها

١٧٧ البحث الرابع عشر في التوبة

١٧٨ وهي واجبة عندنا

١٨٠ البحث الخامس عشر قد اطبق

الكتاب والسنة والاجماع على وجوب

الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر

١٨١ الفصل الثالث في الاسماء والاحكام

وفيه مباحث البحث الاول الايمان في

الالفة التصديق

١٨٣ قال لنا مقامات الاول انه فعل القلب

١٨٣ المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم ينقل

الى غير معنى التصديق

١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخلية

في حقيقة الايمان

١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبيرة عندنا مؤمن

١٩٠ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على

ان الاسلام والايمان واحد

١٩٢ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة

ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور

١٩٣ البحث الرابع المذهب صحة الاسماء

في الايمان

١٩٤ البحث الخامس الجمهور على صحة ايمان

المقلد

١٩٦ البحث السادس الكفر عدم الايمان

بعمام من شأنه